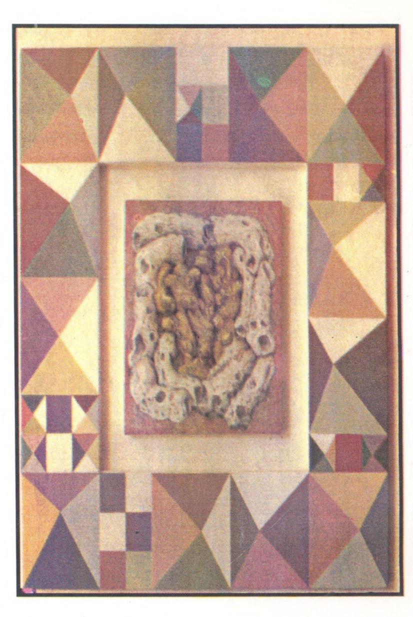
فكر وإبداع

إصدار علمي محكّم



- الجامعات الإقليمية والرسالة التنويرية
- عودة الروح لتوفيق الحكيم، بين الواقع والرمز
- دلالة الألفاظ اللغوية بين الثبات والتغير وعلاقتها بالمجتمع.
- بين المقامات وقصص الشطار الإسبانية
- منهج المراكشى فى شرح قصيدة لامية العجم
- رائحة الموت فى الغرفة رقم (٨) للشاعر أمل دنقل
- إشكالية الهوية فى حوارنا مع الحضارات
- قراءة بلاغية فى كتاب مواد البيان لعلى بن خلف

العدد (١٠)

مايو ٢٠٠١





فكر وإبداع

إصدار متخصص

يعنى بنشر بحوث ودراسات علمية محكمة

المشرف على الإصدار: د. حسن البندارى

المراسلات:

جميع المراسلات توجه باسم المشرف على الإصدار. د حسن البندارى

القاهرة - مصر الجديدة . روكسى - شارع أسماء فهمى كلية البنات - جامعة عين شمس

ت ٥٨٥٤٦٦٢ فاكس: ٥٨٥٦٦٢٣

فكر وإبداع

إصدار متخصص علمي محكم
يصدر عن مركز الحضارة العربية

* * *

- مركز الحضارة العربية مؤسسة ثقافية مستقلة. تستهدف المشاركة في استنهاض وتأكيد الانتماء والوعي القومي العربي في إطار المشروع الحضاري العربي المستقل.
يتطلع مركز الحضارة العربية إلى التعاون والتبادل الثقافي والعلمي مع مختلف الموسسات الثقافية والعلمية ومراكز البحث والدراسات، والتفاعل مع كل الرؤى والاجتهادات المختلفة.
- يسعى المركز من أجل تشجيع إنتاج المفكرين والباحثين والكتاب العرب ونشرة وتوزيعه.
- يرحب المركز بأية اقتراحات أو مساهمات ايجابية تساعد على تحقيق أهدافه.
- الأراء الواردة بالإصدارات تعبر عن آراء كاتبيها ولا تعبر بالضرورة عن آراء أو اتجاهات يتبناها مركز الحضارة العربية.

رئيس المركز
على عبد الحميد

مدير المركز
محمود عبد الحميد

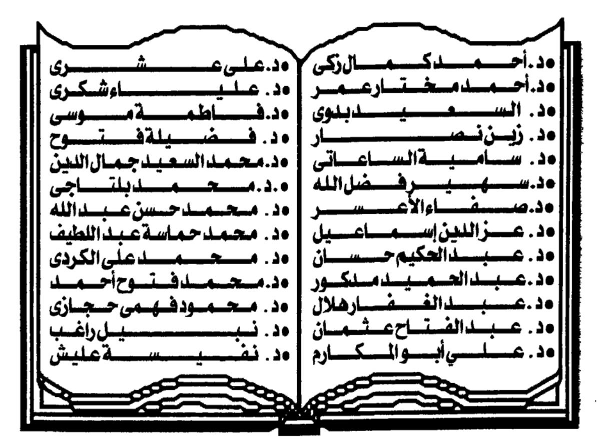
مركز الحضارة العربية

٤ شارع العلمين - عمارات الأوقاف ميدان الكيت كات -
الجيزة ج.م.ع . تليفاكس: ٣٤٤٨٣٦٨٠

الإخراج الفني
المنار ديزاينز

المحتويات — الصفحة


مستشارو العدد


• د. أحمد كمال زكى
• د. أحمد مختار عمر
• د. السعيد بدوى
• د. زين نصار
• د. سامية الساعاتى
• د. سهير فضل الله
• د. صفاء الأعسر
• د. عز الدين إسماعيل
• د. عبد الحكيم حسان
• د. عبد الحميد مدكور
• د. عبد الغفار هلال
• د. عبد الفتاح عثمان
• د. علي أبو المكارم
• د. على عشرى
• د. علياء شكرى
• د. فاطمة موسى
• د. فضيلة فتوح
• د. محمد السعيد جمال الدين
• د. محمد بلتاجى
• د. محمد حسن عبد الله
• د. محمد حماسة عبد اللطيف
• د. محمد على الكردى
• د. محمد فتوح أحمد
• د. محمود فهمى حجازى
• د. نبيل راغب
• د. نفيسة عليش

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد العاشر
(مايو ٢٠٠١)

د . حسن البنداري

بين يديك العدد العاشر من إصدار (فكر وإبداع)، الذى يحظى منا «بوقت» لا نندم عليه، وبجهد باق لا يضيع، يصدر عن حب عميق له، واقتناع شديد برسالته التى تسعى إلى «الإسهام» فى تطوير البحث العلمى، وإعلام قيمه الأصيلة، «والكشف» عن القدرات الخلاقة للباحثين المغمورين.

ويضم هذا العدد العاشر مواد نوعية، تندرج تحت أربعة محاور، تتعلق برؤى خاصة بـ «النقد الأدبى»؛ و«الدرس اللغوى والنحوى»، و«المستقبل المعرفى والصحى». و«الصراع الحضارى».

أما المحور الأول وهو «النقد الأدبى» فتتولاه أربع دراسات هى «عودة الروح لتوفيق الحكيم بين الواقع والرمز»، و«بين المقامات وقصص الشطار الإسبانية»، و«رائحة الموت فى الغرفة رقم (٨) لأمل دنقل»، و«قراءة بلاغية نقدية فى كتاب مواد البيان لعلى بن خلف».

وأما المحور الثانى وهو «اللغوى النحوى» فيضم دراسة «دلالة الألفاظ اللغوية بين الثبات والتغير، وعلاقتها بالمجتمع»، ودراسة «منهج المراكشى فى شرح قصيدة لامية العرب».

ويحتوى المحور الثالث «المستقبل المعرفى والصحى» على ثلاث دراسات. الأولى: تتصل بدور «الجامعات الإقليمية فى تنوير الإبداع العلمى والأدبى»، والثانية: وهى بالإنجليزية، تقدم تحذيراً علمياً للأثر المدمّر للتدخين، والثالثة، وهى بالفرنسية تركز على ديناميكية «السيبرنتيكا» أو مستقبل الاتصال الإلكترونى، ودوره فى إعادة هيكلة أنشطة الاتصالات النوعية لإفادة الفكر الاقتصادى والثقافى فى مصر.

ويعنى المحور الرابع «الصراع الحضارى» ببحث إشكالية هويتنا العربية الإسلامية فى حوارنا مع الحضارات الأخرى على نحو من الانضباط والموضوعية، وذلك لملء فراغ موقعنا الحضارى الشاغر.

إن بحوث هذه المحاور جميعا تتعاون فى تقديم رؤى جديدة، تبرز بدورها حقيقة أن إصدار (فكر وإبداع) ينشد بثبات ودون ضجة ـ أوجه الفكر الأصيل، المزوّد بمعرفة خصبة نافعة، وحوار موضوعى مع «قديم» نعتز به، و«جديد» نقدره. وهو الحوار الذى يلتزم به دائما إصدار (فكر وإبداع).

المادة العربية

* البحث
* المقال النقدى



الجامعات الإقليمية والرسالة التنويرية

د. عبد الحميد إبراهيم *

ظهور شخصية الإقليم هو دلالة الوعى العام، وليس خروجًا على الوعي العام. فالوعي لا يتكامل إلا من خلال أجزائه، والرأس لا تعمل إلا من خلال الأطراف، وايزوريس لم يبعث حيًا إلا بعد أن لمت زوجته أجزاءه المتناثرة، ثم صبت عليها ماء الحياة.

ومن هذا المنظور تكون العلاقة بين الإقليم والعاصمة، فلو ابتلعت العاصمة كل شيء لتورمت ثم تفسخت. ولو انزوى الإقليم لاضطرب وأصبح بلا قيادة.

* أستاذ الأدب العربي بكلية الآداب - جامعة حلوان.

وتلك العلاقة الصحية تحل التساؤل الذي يثيره دعاة الطرف الواحد من كلا الجانبين.

فهناك من أدباء العاصمة من يتساءلون عن خطورة وجود أدب إقليمى، وأدب للعاصمة، وأن هذا قد يؤدي إلى تقسيم الأمة إلى أجزاء.

وهناك على الجانب الآخر من أدباء الأقاليم، من يثيرون خشيتهم من أن تؤدي مثل هذه التصنيفات، إلى أدباء من الدرجة الثانية هم أدباء الأقاليم، وإلى أدباء من الدرجة الأولى هم أدباء العاصمة.

وهذا التساؤل، سواء كان هنا أو هناك، لا يصدر عن موقف حضاري متعدد الجوانب، ولكنه يصدر عن نظرة أحادية تعبر عن فرصة السيطرة والوصاية، أو عن مصالح يخشى أن تضيع.

وهذه التساؤلات التى تركز على جانب دون آخر، قد حسمتها الدول المتقدمة، فلم يعد الأمر وجود لأدب إقليمى، فقد فرض هذا الأدب نفسه فى مناطق عديدة في العالم، فهناك أدب الفلاحين فى روسيا قبل الثورة، وأدب العمال في روسيا بعد الثورة، وهناك أدب جنوب أمريكا، وهناك أدب منطقة البحيرات في بريطانيا... إلخ.

لم يعد الأمر إذن هو مجرد تساؤل عن وجود لأدب إقليمي، بل أصبح تساؤلاً عن ملامح هذا الأدب، وعن مدى تصويره للمكان.

وصورة المكان لم تعد تفهم ذلك الفهم التقليدي، الذي قدمته الواقعية والطبيعية، وفيه يتحول المكان إلى مجرد «ديكور» حرفي، يعده المخرج، أو المؤلف لتجسيد وتصوير مشاعر الشخصيات.. كتلك الصورة التي نجدها فى أدب تشارلز ديكنز لأحياء التراث، أو الصورة التى يقدمها بلزاك لأحياء باريس، أو صورة الأحياء الشعبية لمدينة القاهرة في روايات نجيب محفوظ.

بل أصبحت صورة المكان تعنى شيئًا قريبا مما نسميه «عبقرية المكان»(١). وهنا لا يصبح المكان وصفا، أو ديكورا، أو حدودا جغرافية، بل يصبح رمزا للمكان وما يحويه من أساطير تاريخ وثقافة، وهنا يصبح المكان مؤثرًا كما أنه في الوقت نفسه متأثر بمعنى الكاتب في إبراز تأثير المكان، ويتحول إلى بطل يستبد بالساحة، وإلى قدر يتحكم في مصير الشخصيات الإنسانية.

* * *

ويمكن رصد حركة أدب الأقاليم في مصر خلال مرحلتين تاريخيتين:

١ ــ مراحل ما قبل الثورة.

٢ ــ ثم مرحلة ما بعد الثورة.

قبل الثورة كانت العاصمة هى كل شيء، مجتمع الباشوات والأفندية، ومقر الجامعات الرئيسية.

وكان الأدباء يهاجرون إليها بحثًا عن الصحف والمجلات فعل ذلك طه حسين والنقاد وهيكل والمازني وزكي مبارك.

كانت هناك روح واحدة، تظلل الجميع، وتخفي الخصائص الإقليمية ـ وتعددت أقاليم مصر، واتسعت قاعدة التعليم، وأنشئت الجامعات الإقليمية، والإذاعات المحلية، واتسعت دائرة صحف الماستر.

وقنع كثير من الأدباء بمكانهم، ولم يهاجروا إلى العاصمة، وتميزت أسماء كانت تعرض نفسها على أجهزة الإعلام والصحافة، وسمعنا بالخضري في ملوي، ومحمد الراوي في السويس، وفؤاد حجازي في المنصورة، وحجاج البابي في أسوان، وغيرهم كثيرون في بورسعيد، ودمياط، وكفر الشيخ، وطنطا، والبحيرة، وبني سويف وسوهاج.

ولكنهم في جملتهم لم يعبروا عن أدب العاصمة، ولم يبرزوا شخصية الإقليم، ولم يعبروا عن روح المكان بالمعنى الذي شرحنا. هم أدباء يقيمون في الأقاليم، وليسوا أدباء يعكسون شخصية الإقليم.

* * *

إن التميز لابد منه، والخصوصية مطلوبة، وهو التحدى الحقيقي أمام أدباء الأقاليم.

ودون هذا التحدى، يفقد أدب الأقاليم خصوصيته، ويصبح بلا معنى.

وهنا يثار التساؤل في صيغة أخرى: لماذا لم يوجد بعد أدب إقليمى، يتميز بالخصوصية، ويعكس عبقرية المكان.

قد تكون الأسباب كثيرة، وقد تتمثل في سيطرة النظام الأحادى، وفي ضخامة صورة العاصمة، أو في موهبة الأدب الأديب التى لم تتدرب بعد على التنبه لجوهر المكان، أو في نظام التعليم الذى يعتمد على الكم دون التدرب على التقاط تفصيلات الكيف.

ومهما كانت الأسباب، فإنها تخفي وراءها إحساسا بغياب دور الأدب الإقليمى.

فالقصة إذن ليست هي فى التساؤل عن إمكانية الأدب الإقليمى، ولكنها فى التساؤل عن غياب دور الأدب الإقليمى، لأن هذا الغياب يعنى في النهاية فقدان الخصوصية.

الأدب خصوصية بالدرجة الأولى، ودون هذه الخصوصية يصبح شيئًا تجريديًا بلا طعم ولا لون.

إذا كانت هناك ظروف تاريخية ومكانية، وإذا لم تنعكس هذه الظروف في صورة أدب، فإن هذا يعني وجود خلل ما، ولابد من التساؤل إذن عن أسباب هذا الخلل.

فالعمال مثلا في البلاد الاشتراكية مروا بظروف خاصة. وهذه الظروف قد تمثلت في أدب خاص، ولم يتساءل أحد عن جدوى هذا الأدب.

البرجوازيون أيضًا في البلاد الرأسمالية، كان لهم أدبهم الحاضر، ولم يشكك أحد في قيمة هذا الأدب. حتى العمال لم ينظروا إلى أدب البرجوازية نظرة تشكيك، فهو في ظنهم يمثل لحظته التاريخية، ويصبح التساؤل عن نجاحه في أداء مهمته. بدلا من التساؤل عن جدواه.

وشيء مثل هذا يمكن أن نقوله عن أدب الأقاليم في مصر فالأقاليم في مصر متنوعة، ولكل منها ظروفها التاريخية والجغرافية، ولابد أن ينعكس هذا في صورة أدب مميز.

وإذا لم يتم هذا الأمر فإن التساؤل حينئذ ينفي أن يثار لأن غياب هذا الأمر يعني في نهايته، تخلفًا في وعي الحركة الأدبية في الأقاليم.

* * *

وهنا يبرز دور الجامعات الإقليمية.

الجامعات الإقليمية هي نتيجة نمو الوعى في الأقاليم، وهي في الوقت نفسه تقود هذا الوعى. أو بعبارة أخرى: الجامعات الإقليمية هى نتيجة الظروف الحضارية التى طرأت على الأقاليم، فهى أولى من غيرها في تفهم هذه الظروف، وهي مطالبة أكثر من غيرها في توجيه هذه الظروف.

وهنا ينبغى أن يكون للجامعات الإقليمية في البلاد النامية، وظيفة تختلف عن وظيفة الجامعات في البلاد المتقدمة.

فوظيفة الجامعات في البلاد المتقدمة هي وظيفة أكاديمية، تكتفي بتمحص النظريات العلمية، وتترك السياسة لأهل السياسة، وتترك الإصلاح الاجتماعي للمصلحين الاجتماعيين. فقد وصل المجتمع إلى مرحلة حضارية، يتحدد فيها الوظائف. ولا تختلط فيها المسائل، يعمل الباحث في معمله، ويستغرق في نظرياته، وهو على ثقة بأن الأمور الأخرى في أيد أمينة ومتخصصة.

وليس الأمر كذلك فى الدول النامية، فلا

يستطيع الباحث أن يغلق عليه بابه، وأن يكتفي بدراساته النظرية، ويشبع هوايته العلمية، فإن المشكلات سوف تدق عليه بابه، وصخب الشارع سوف يفرض عليه نفسه.

وهنا تكون العزلة هروبًا، قد تصل إلى حد الجريمة، العزلة الجامعية في الدول المتقدمة، تتيح النظريات والمؤلفات. أما العزلة الجامعية في البلاد النامية، فهى هروب من المسئولية، وسوف يدفع الشخص ثمنه، أراد أو لم يرد.

وظيفة الجامعات الإقليمية إذن تتجاوز الوظيفة الأكاديمية المتعارف عليها، هى أكاديمية من ناحية، وتنويرية من الناحية الأخرى.

فالأكاديمية هى الوظيفة الأساسية للجامعة، ودون هذه الوظيفة تصبح الجامعة بلا معنى.

وفي الدول النامية تكتسب، أو ينبغي ذلك، الجامعة وظيفة أخرى «طارئة» هى تنوير المجتمع.

وأقول «طارئة» لأنها مرتبطة بظروف تاريخية، وحين تزول هذه الظروف، أو تتحسن فإن الجامعة تكتفى بوظيفتها الأساسية، المتمثلة في الجانب الأكاديمي.

* * *

وقد التزمت الجامعة المصرية في بداية أمرها بتلك الوظيفة التنويرية، بالإضافة إلى وظيفتها الجوهرية، فلم تنعزل عن المجتمع، وقام الرواد من أمثال أحمد لطفى السيد، وطه حسين، ومحمد ضيف، وأحمد أمين برسالتهم التنويرية، فوجهوا حركة المجتمع، وساعدوه فى تفهم مرحلته الانتقالية، والوقوف على أعتاب مرحلة حضارية.

وقد بقى تأثيرهم فى مصر والعالم العربى، ولو قنعوا بالوظيفة الأكاديمية، لما تجاوزت آراؤهم أبواب الجامعة، ولما نجحوا فى الرسالة التنويرية، التى لا تزال تشع بنورها حتى اليوم.

حقيقة يلاحظ البعض أن الصحافة، أو الانغماس في الواقع، قد يجنى على الباحث الجامعى، نتيجة نحو السطحية.

وقد تصدق هذه الملاحظة على بعض الأفراد، الذين لا يملكون الموهبة أو الإرادة، التى تجعلهم يقعون بين الواقع والنظرية.

ولكن بعض الشخصيات القوية، يحلون تلك المعادلة الصعبة، فينخرطون فى الواقع دون أن يؤثر ذلك على مستواهم الجامعى.

* * *

وشىء من هذا مطلوب فى الجامعات الإقليمية، ومن أساتذة الجامعات الإقليمية.

والمطلوب أن تصبح رسالة الجامعة تنويرية، إلى جانب رسالتها الأكاديمية. وأن ينخرط أساتذتها فى الواقع، دون أن يكون ذلك على حساب الأكاديمية والعمق، ودون أن يقعوا فى السطحية.

* * *

وإذا تركنا العموميات واقتربنا خطوة من واقع الجامعات الإقليمية، فسنجد أن هذه الجامعات تفتقد دورها التنويرى كفلسفة.

أو بعبارة أخرى: الوظيفة التنويرية ليست واضحة فى لوائح الجامعة، ولا فى أذهان القائمين عليها، هى تعليمية فى الدرجة الأولى والأخيرة، تكتفى بحشو أدمغة الطلاب، وتخرج أفواج المتعلمين، ولا تلقى نظرة خارج أسوار تلك الوظيفة.

حقًا قد يكون هناك مبادرات فردية من بعض الأساتذة، ولكن تظل هذه المبادرات فى إطار الفردية، لا تنظمها لائحة ولا يحميها قانون. وقد تحارب، وقد تتخلف، وقد تتوقف، لأنها تفتقد الإطار الفلسفى.

* * *

وهنا يجب الإلحاح على الوظيفة التنويرية للجامعات الإقليمية، اكثر من الإلحاح على وظيفتها الأكاديمية.

فالوظيفة الأكاديمية واضحة ومفروغ منها ولا تحتاج لمناقشة.

أما الوظيفة التنويرية فهى التى تحتاج إلى إلحاح وكلام.

وقد رأت الجامعات أخيرًا أن تنشئ وظيفة «نائب رئيس جامعة لشئون المجتمع والبيئة»، ووظيفة كهذه، وكما يوحى عنوانها، يمكن أن تؤكد رسالة الجامعة التنويرية. التى تلتحم فيها بقضايا المجتمع والبيئة.

ولكن يبدو أن هذا الهدف لم يكن هو المراد. وأن هذه الوظيفة لم تنشأ فى إطار فلسفة عامة للجامعات، فقد اقتصرت هذه الوظيفة على الجامعات الكبرى في القاهرة والإسكندرية، وحظرت على الجامعات الإقليمية إنها لم تنشأ من أجل البيئة ومن أجل رسالة الجامعة التنويرية، ولكنها نشأت لإرضاء مصالح خاصة، أو لفض الاشتباك بين أطراف متنازعة.

* * *

ومن منطلق الإلحاح على الوظيفة التنويرية، نود أن نحدد أبعادها في

عنصرين: عنصر إيقاظ الوعى من ناحية، وعنصر توجيه الوعى من الناحية الأخرى.

وعن طريق الإيقاظ والتوجيه معًا تتم عملية التنوير.

والاقتصار على الإيقاظ وحده دون أن يكون ذلك في إطار فلسفى منظم، يجعل العملية تتخبط وقد تتوقف.

والاقتصار على التوجيه وحده دون الخطوات العملية التى تسبقه هو نوع من الدعاية الجوفاء.

الإيقاظ يكون عن طريق تحريك الوعى، أو ما يسمونه «الاستنارة». والتوجيه في إطار فلسفة عامة، تحدد خطوات الاستنارة، وترسم غايتها المنشودة.

* * *

ولا يزال الكلام حتى الآن عامًا، ولازلنا في حاجة إلى أمثلة لتحديد المراد من هذه الألفاظ، ولعل لى عذرى فى أن تكون هذه الأمثلة من واقع جامعة المنيا، وعذرى الوحيد هو أننى أستطيع أن أتحدث عن جامعة المنيا فى واقع الحيرة والمعايشة، بل والمعاناة.

* * *

ربما كانت جامعة المنيا هى من أوائل الجامعات الإقليمية التى أدركت وظيفتها التنويرية.

فقد التحمت هذه الجامعة مع المجتمع والبيئة، وتعاونت مع حضور الثقافة والتوصيات المختلفة، بل وانطلقت إلى مصافحة الحركات الأدبية والفكر في مصر. والعالم العربى، والخارجى.

ولسنا فى مجال حصر هذه الأنشطة، حتى لا تشتم في حديثى روح الدعاية ونبرة الافتخار، وإنما هى رءوس موضوعات أشير إليها على عجل.

مهرجان طه حسين ظل قائمًا فى جامعة المنيا على مدى خمسة عشر عامًا، يلتحم فيه الأدباء والمفكرون فى مصر والعالم العربى ومع المستشرقين، وكانت تطرح فى هذا المهرجان الموضوعات، ويكرم الأدباء.

مطبوعات هذا المهرجان تمثل مكتبة عربية متنوعة فى مجال الرواية، والقصة القصيرة،والمسرحية، والنقد، والموضوعات الفلسفية والفكرية.

مؤتمر أدباء الأقاليم الأول عقد فى رحاب الجامعة وبالتعاون معها، وكان هذا المؤتمر هو من أنجح المؤتمرات، فقد وضع فيه الهيكل الرئيسى لحركة أدباء الأقاليم، واعتمدت اللائحة، وصدرت المطبوعات التى تستجيب

لتوصيات هذا المؤتمر.

تعاونت الجامعة مع «نادى الأدب» وأصدرت مجلة «الجنوبى» وكتاب «الجنوبى»، فضلا عن الندوات واللقاءات المختلفة.

وجهت الجامعة بعض رسائل الماجستير والدكتوراه لخدمة البيئة والكشف عن عطائها الفكرى. أنشأت الجامعة مركز المخطوطات لمتابعة المخطوطات المتناثرة فى صعيد مصر.

تشرف الجامعة على الصفحة الأدبية فى جريدة «صوت المنيا» وتسهم مع إذاعة «شمال الصعيد».

ولم تكن جامعة المنيا المثال الوحيد، فقد تحركت عقب نجاح التجربة جامعات أخرى.

كلية التربية بدمياط، تعقد كل عام مؤتمر «أعلام دمياط» كلية الآداب بالمنصورة تحتفى بأعلام المنصورة.

كلية الآداب بقنا تكرم أعلام الصعيد.

كلية الآداب ببنها تحتفل بأعلام المنطقة.

* * *

وكل هذا يعنى أن الوعى قد بدأ يتحرك. ولكن الخطوة التالية، وهى توجيه هذا الوعى لم تتم بعد فتوجيه الوعى إنما يتم فى إطار فلسفة عامة، ولوائح الجامعات الإقليمية تفتقد هذه الفلسفة العامة.

ودون هذه الفلسفة لن يكون هناك نمو، بل قد تتوقف الجهود الفردية.

وواقع جامعة المنيا يمكن أن يسعفنى هنا لضرب الأمثلة على أن المبادرات الفردية وحدها لا تكفى. لن أتحدث عن المطبوعات التى توقفت، أو عن الندوات التى رفضت، فهى كثيرة، ولكن سأكتفى بمثالين:

المثال الأول: أن مهرجان طه حسين الذى كانت تحتفى به المنطقة كعيد ثقافى قد توقف.

والمثال الثانى: أن مركز المخطوطات الذى يضطلع برسالة قومية قد تعثر. والسبب هنا وهناك أن غياب الفلسفة العامة، يجعل المبادرات رهينة برغبة الرئيس ومدى تفهمه للوظيفة التنويرية للجامعة.

* * *

ونود هنا أن نلخص النقاط السابقة فى صورة مركزة:

أولاً: أهمية الوظيفة التنويرية للجامعات الإقليمية.

ثانياً: تتم هذه الوظيفة فى إطار إيقاظ الوعى.

ثالثًا: الإيقاظ وحده لا يكفى، بل لابد من أن تصاحبه عملية توجيه لهذا الوعى فى إطار فلسفة عامة .

رابعًا قامت بعض الجامعات الإقليمية بمبادرات فردية فى إيقاظ الوعى

خامسًا: توقف الكثير من هذه الجهود لأنها تفتقد الإطار الفلسفى العام.

والنتيجة المطلوبة لكل هذا هو دعوة صريحة وصارخة لأهمية الإطار الفلسفى للجامعات الإقليمية والذى يحدد وظيفتها التنويرية، ويجعل هذه الوظيفة رسالة قومية مطلوبة فى الجامعة الإقليمية.

ليس من الضرورة أن تصبح جامعاتنا صورة طبق الأصل من الجامعات والأكاديميات فى الدول المتقدمة.

ولكن من الضرورى أن يكون هناك مردود فعلى فى جامعاتنا، وأن يكون هذا المردود ملموسًا على واقعنا الخارجى. وذلك هو المقياس الحقيقى لنجاح الجامعة

ودون النجاح فى هذا المقياس تصبح الجامعة مجرد كتب ومناقشات. وتلك هى النتيجة التى نعانيها.

إخفاق الجامعات لأنها تقلد ولا تبتكر، تقر أى المشكلات ولا تكتشفها فى الواقع الفعلى.

لدنيا الكثير من كليات الزراعة، ولازلنا نستورد القمح ولم نقض بعد على داء البلد.

ولدينا الكثير من كليات الصيدلة والطب ولم نقض بعد على داء البلهارسيا.

ولدينا الكثير من كليات الآداب، ولازلنا نستورد فلسفاتنا من الخارج

* * *

ذكرنا أول هذه الدراسة أن مصر عرفت أقاليم متنوعة، وأن لكل إقليم ثقافته وخصوصيته.

وذكرنا أيضًا أن أدباء الأقاليم لم يستطيعوا أن يعبروا عن «عبقرية المكان». ولم يستطيعوا أن يتجردوا عن الحالة العامة، ويصبحوا حالة خاصة. هم جزء من أدباء العاصمة، هم فقط يعيشون فى الأقاليم، ولكنهم لا يمثلون «روح» الأقاليم.

ذكرنا كل هذا من قبل، ونود أن نضيف الآن: إن المسئولية لا تقع على عاتق أدباء الأقاليم وحدهم. إن الجامعة الإقليمية افتقدت دور التوجيه، فتخلت عن رسالتها التنويرية.

ويوم أن يتم هذا التوجيه، ويصبح فلسفة فى تعريف الجامعة، يومها فقط يعود للجامعة دورها القيادى، ويجد أدباء الأقاليم المرشد الذى ينير الطريق

ويومها فقط تظهر عبقرية المكان، وتكشفت الخصوصية داخل التنوع المطلوب. ونجد أن الخصوصية تبنى الكل ولا تهدمه.

«عودة الروح» لتوفيق الحكيم بين الواقع والرمز

د. شفيع السيد *

لعل هذه الرواية من أوائل الأعمال الروائية التى كتبها توفيق الحكيم، إن لم تكن أولها جميعًا، بل إنها من أوائل أعماله الأدبية على اختلاف فنونها، فلم يسبقها عمل أدبى آخر من أعماله، باستثناء مسرحيته «أهل الكهف» التى تزامنت معها فى الظهور؛ إذ صدرتا معًا فى عام ١٩٣٣، وإن كان التاريخ الذى ذيل به الحكيم الصفحة الأخيرة من «عودة الروح» يشير إلى أنها كتبت فى باريس عام ١٩٢٧، وذلك يعنى من جهة أخرى أنها من الأعمال الروائية الفنية المبكرة نسبيا فى الأدب العربى الحديث، إذا وضعنا فى الحسبان أن ميلاد هذا الفن فى العربية لا يرجع إلى أبعد من أواخر العقد الأول من القرن العشرين.

* أستاذ النقد الأدبى، بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة.

ويبدو أن الأحياء الشعبية القديمة فى القاهرة كانت لها نكهتها الخاصة، وسحرها الآسر لكتاب هذا الفن منذ البداية، فاجتذبتهم إليها، واتخذها كثير منهم مهادًا مكانيًا لأعمالهم، وهكذا كانت أحياء «السيدة زينب»، و«الحسين»، و«الجمالية»، و«العباسية»، وما جاورها ـ تشكل بيئة الأحداث الروائية لدى طائفة من الأعلام الروائيين فى مصر؛ من أمثال محمود تيمور، وطاهر لاشين، وتوفيق الحكيم، ثم نجيب محفوظ، وعبدالرحمن الشرقاوى ويوسف إدريس وغيرهم.

ورواية «عودة الروح» واحدة من تلك الروايات التى جرت أحداثها الأساسية بحى السيدة زينب، وإن كانت فى الوقت ذاته تضمنت بعضًا من الأحداث التى دارت بالريف، فى مديرية (محافظة) البحيرة شمالى الدلتا. وجدير بالذكر أن الشخوص الأساسية فيها لا تشكل بإقامتها فى حى السيدة زينب، شريحة أو «عينة» من طبقة معينة من طبقات المجتمع المصرى، تواجه أزمة ما أو تعانى من مشكلات وأوضاع اجتماعية خاصة، على نحو ما نرى مثلاً عند نجيب محفوظ فى «بداية ونهاية»، و«زقاق المدق»، و«خان الخليلى»، وإنما هى مجموعة من أسرة واحدة، وفدت من «الدلنجات» بالبحيرة، وأقامت بالقاهرة للدراسة بمدارسها التى لم تكن قد أنشئت فى الأقاليم آنذاك. وهذه المجموعة تتألف من ثلاثة أشقاء هم «حنفى أفندى» أكبر المجموعة سنًا، ويعمل مدرسًا للحساب بمدرسة خليل أغا الابتدائية، وهو طيب القلب، ضعيف الشخصية، و«عبده أفندى» الذى يدرس بمدرسة الهندسة، أما ثالث الشقيقين فهى «زنوبة» امرأة أمية ناهزت الأربعين من العمر، ولم تتزوج بعد، ولا تتمتع بأى قدر من الجمال «ولم يكن لمقامها الطويل فى العاصمة أثر حقيقى فى تكوينها، فهى ما زالت على حالتها الأولى، ولم تدرك من حياة البندر ومدنيته غير أشياء سطحية لا تتعدى الملبس وطريقة الكلام». وإلى جانب هؤلاء الثلاثة فتى فى الخامسة عشرة من عمره هو «محسن» ابن أخيهم غير الشقيق «حامد بك العطيفى» أرسله والده إلى القاهرة فى رعاية أعمامه، للدراسة بالمدرسة الثانوية.

ومن أفراد المجموعة اليوزباشى «سليم أفندى» ـ ابن عم حنفى وعبده وزنوبة ـ ضابط شرطة موقوف عن العمل لمدة عام، ثم «مبروك» الخادم الذى يعد رفيق الصبا لأفراد الأسرة، ونشأ معهم فى بلدة «الدلنجات»؛ لذلك هو فى الأسرة «خادم شرف»، كما أن

حنفى يلقب بلقب «رئيس شرف». أقامت هذه الجماعة فى شقة صغيرة بشارع سلامة، بحى بالسيدة زينب، تحتوى على غرفتين، إحداهما يبيت فيها أفرادها من الرجال جميعًا، حتى الخادم «مبروك»، والأخرى لزنوبة. وكانت حياة الجماعة حياة متواضعة كشأن حياة أبناء الطبقة الشعبية، على الرغم مما كان يتمتع به والد «محسن» من اليسار والغنى؛ إذ كان من أعيان البحيرة وأحد كبار الملاك فيها.

والدلالة التى يحملها الحدث الراوئى تتركز أساسًا فى عاطفة حيوية من العواطف الإنسانية، هى عاطفة الحب، وفيها تمثل «سنية» ابنة الدكتور أحمد حلمى، الذى يقطن فى البيت المجاور للبيت الذى تقيم فيه المجموعة، الطرف الأساسى الذى استهوى القلوب، وأثار المشاعر، وحرك الأحداث؛ فقد كانت فتاة فى ميعة الصبا، ناعمة رقيقة باهرة الجمال؛ فى حين يمثل «محسن» الطرف الآخر أو ـ بتعبير أدق ـ أهم الشخصيات التى شغفت بها حبا، فلم يكن هو الوحيد الذى تعلق قلبه بها، بل نازعه فى ذلك من بين أفراد المجموعة، أو «الشعب» ـ كما كانوا يحبون أن يسموا أنفسهم ـ اثنان آخران هما «عبده»، و«سليم أفندى». وهكذا كانت «سنية» ملتقى أهواء الشخصيات الثلاثة، على اختلاف بينهم فى طبيعة رؤية كل منهم لها، من خلال عاطفة الحب التى تجتذبه إليها، كما سنرى فيما بعد.

وكان أول تعبير لعاطفة الحب عند محسن «لسنية» تعبيرًا خفيًا، تمثل فى التقاطه منديلها الحريرى خفية من حبال الغسيل على السطوح، واحتفاظه به دون علم أحد. والحكيم لا يقدم ذلك تقديمًا مباشرا، وإنما يقدمه بمهارة فائقة، حتى ليستلقاه القارئ بعفوية متناهية، خلال حوار ممتد بين «محسن»، وعمته «زنوبة» ذات يوم على سطح البيت، إثر عودته من المدرسة، فقد كان مما دار بينهما أنه سألها عما يشغلها. وكانت بالفعل تفكر فى جارهم الشاب الأنيق «مصطفى بك». الذى يقيم بمفرده فى الطابق الثانى من البيت، أسفل الطابق الذى تقيم فيه المجموعة، وتبذل جهدها فى لفت نظره إليها، ووصل حبالها به، وكأنما فطنت إلى المغزى من سؤال محسن فراوغته بتغيير مجرى الحديث عن الموضوع الذى يشغلها حقيقة، زاعمة له أن الذى يشغلها هو اختفاء منديل سنية، ومن يكون وراء هذا الاختفاء.

وبهذا الأسلوب استطاع الحكيم أن يصيب عصفورين بحجر واحد، فهو من جهة نسج

الخيط الأول فى علاقة حب «محسن» لسنية، ومن جهة أخرى أثار الانتباه إلى صراع آخر لعاطفة الحب فى السياق الروائى، منبعه «زنوبة» ـ سيكون له تأثيره فيما بعد ـ وإن كان على مستوى مختلف، وفى وضع معاكس للصراع السابق؛ إذ ينطلق هنا من المرأة، لا من الرجل.

ـ فكرك مشغول بإيه؟ (هكذا بادر «محسن» إلى سؤال «زنوبة»).

فارتعدت المرأة رعدة خفيفة، وأجابت فى عجلة وتعثر وحيرة.

ـ أنا . . فكرى مشغول بحاجة تانية!..

فلم يمهلها «محسن»:

ـ حاجة تانية . . زى إيه مثلا؟..

وأخجلتها لهجة «محسن» ذات المغزى.. ولكنها تماسكت، وحضر ذهنها فى تلك اللحظة، وأسعفتها ذاكرتها، فأجابت فى صوت مطمئن بعض الشىء.

ـ قاعدة من الصبح افتكر فى منديل الجيران، اللى ضاع أول امبارح، فوق سطوحنا.. ما كادت «زنوبة» تلفظ هذه العبارة، حتى تغير وجه «محسن» وعلته صفرة. ثم حمرة وأطرق من فوره.. ولم تفطن «زنوبة» إلى ما وقع بغتة فى نفس «محسن»، وكأنما قد وجدت موضوعًا تنقذ به موقفها، فاستطردت تقول:

ـ منديل «سنية» الحرير!.. فكرك يا «محسن» يكون صحيح طيره الهوا؟... فلم يجب «محسن».. ولم يستطع أن يرفع رأسه.. فاستمرت «زنوبة»:

ـ والست الطاهرة ما يدخل عقلى الكلام ده.. طيره الهوا؟.. هو فيه هوا يطير مناديل؟!..

ـ فقال: «محسن» متلعثما:

ـ أمال إيه؟..

فأجابت للفور:

ـ أبدا . . أنا عبيطة؟!.. وحياتك مسروق!..

فنظر إليها الفتى نظرة خوف، ولم يلفظ كلمة . . فاستمرت تقول:

ـ والنبى الغالى مسروق . . تعرف مين اللى سرقه؟..

فلم يُحر «محسن» جوابا..

فاستطردت:

ـ اللى سرقه . . «عبده»!..

فرفع «محسن» رأسه فجأة فى شبه دهشة، وفرح:

ـ عمى «عبده»؟..

ـ فأجابت بلهجة تحامل:

ـ ما عندناش قبيح غيره..

فاطرق «محسن» ولم ينبس بحرف..

فقالت بقوة:

ـ والنبى لافتح المنديل بكرة وأشوف..

فرفع «محسن» رأسه ودمدم فى قلق وخوف:

ـ المنديل؟..

فأجابت مستطردة:

ـ إن ماكانش هو الواد «عبده» أبقى أنا أستحق ضرب الشبشب.. وسكتت لحظة ثم مر برأسها خاطر فقالت فجأة:

ـ يوه.. ياندامة.. نسيت واحد..

فارتجف محسن قليلا، وصمت منتظرا كلمتها.. والتفتت هى بغتة إليه، ثم قالت بلهجة المقتنع:

ـ بالك كان مين يكون سرق المنديل؟..

ـ «سليم».. فتنفس «محسن» الصعداء، ورفع رأسه إليها، ودمدم:

ـ سى «سليم»؟..

فقالت:

ـ راخر منحوس، كلمة الحق والتكال على الله.. أنت ناسى حكاياته ونوادره مع النسوان، وفشره ومعره اللى قلب دماغنا به؟.. النبى يا سم عليه راخر، لما يعوج طربوشه، ويبرم شنابه، ويقعد يضرب على السخامة المزيكة بتاعته أم منافخ.. قال إيه فاهم نفسه حلو؟.. يا سخطه!.. النبى يا «محسن»، تطلع عليه كمان غنوة من غناويك الحلوة!.. هو فاكرنا سهينا عنه وعن حكايته المشهورة، اللى كانت سبب وقف حاله من الحكومة؟! حادثة الست الشامية بتاعة «بورسعيد».. قطع بعيد عنك «سليم» ابن عمى.. هو فيه حد قده فى الخبص واللبص؟!..

فاطمأن «محسن» وانفرجت أساريره، وابتسم ابتسامة ساذجة.. ثم اقترب من «زنوبة» بلطف، وقال بصوت تعتوره رجفة طفيفة:

ـ أنت شفتيها يا عمتى فوق السطوح النهاردة؟

فقالت: «زنوبة»:

ـ مين هى؟.. «سنية»؟..

فحرك الفتى رأسه علامة الإيجاب، وقال متوخيا الهدوء الطبيعى فى نبراته:

ـ قالت لك إيه؟

فأجابت «زنوبة» دون أن تلتفت إلى اهتمامه:

ـ مسألة المنديل؟.. ضحكت، وقالت: إن كان صحيح مسروق يبقى الحرامى يستحق

الشنق به.

ـ فاحمر وجه «محسن» حتى صار بلون «الكليم»، ثم غض بصره، ونظر إلى الأرض» (جـ١ ص٢١ ـ ٢٥ طبعة مطبعة الآداب).

على أن الحكيم استطاع ـ من خلال هذا الحوار أيضًا ـ أن يقدم بعدين آخرين من أبعاد الصراع فى عاطفة الحب، يرتبطان بشخصيتى «عبده»، و«سليم» اللذين كان كل منهما يحب «سنية» أيضًا، وهو حب لم يخفه كلاهما، بل إن «سليم» كان يعبر عنه بأسلوب ممجوج، إذ يُعنى بهندامه وشاربه، ويجلس الساعات الطوال كل يوم، على المقهى المقابل للبيت، يترقب ظهورها فى الشرفة، وما يفتأ يختلس النظر إليها آنا بعد آن. فى حين أن «محسن» أخفى هذا الحب عن كل العيون، وجاهد فى كتمانه.

ولهذا لم يتطرق الشك إلى عمته «زنوبة» فى أن يكون هو الذى سرق المنديل الحريرى، على نحو ما دار بذهنها بالنسبة لهما.

وقد أتيح لعاطفة الحب عند «محسن» أن تزداد نموا وتعمقًا، حين واتته فرصة لقاء «سنية» مع عمته «زنوبة» على سطح المنزل، ودار حديث بينهما ـ خالطه الحياء والخجل ـ عن الشعر والغناء، اكتشفت فيه «سنية» أنه يحسن الغناء، وعرف «محسن» أنها تجيد العزف على البيانو، وتم الاتفاق بينهما على أن يتردد هو على بيتها كل يوم، إثر عودته من المدرسة، لتعلمه العزف على البيانو.

وفعلت هذه اللقاءات المتكررة فعلها فى نفس «محسن»، فزادت مشاعر حبه لسنية ضرامًا، وغدا يرى فيها حبيبته التى ينبغى أن تخلُص له وحده، وألا تمنح حبها لأحد سواه، ومن ثم ضاقت نفسه حين ذهب عمه «عبده» إلى بيتها لإصلاح خلل بسلك الكهرباء، وعاد يلهج بالحديث عنها، وكأنما وقعت أسيرة لهواه، واشتد ضيقه وحنقه على «سليم أفندى» حين حدث شىء قريب من ذلك معه؛ إذ طلبت منه «زنوبة» أن يذهب إلى منزل سنية، ليفحص آلة «البيانو» بعد أن أصابها شىء من العطب، وكان «سليم» على دراية بالموسيقى وآلاتها بحكم عمله فى فرقة موسيقى الشرطة، وقد عاد هو كذلك من عندها، وهو يفيض فى وصف مظاهر حبها له، وهيامها به، إلا أنه اجترأ على جمالها، فتحدث عنه بعبارات سوقية مسفة، استثارت غضب «محسن»، وملأته بالحزن والأسى.

ـ «أما ياولاد عليها نهود... صلاة النبى أحسن ... برتقال حلو صغير على أمه!...» (جـ١ ص٢٢٤).

وفى هذا يفترق حب «محسن» لسنية عن حب «سليم» لها افتراقا بينا؛ فعلى حين كان الأخير يرمقها بعين الغريزة والشهوة، كان «محسن» ينظر إليها نظرة العابد لمعبوده، الذى ينزهه عن كل ما يسيء إليه، وينزله من عليائه، وبسبب من ذلك ما إن سمع هذه العبارة حتى ارتجف، وغص بريقه، وذهب الدم عن وجهه دفعة واحدة.

ثم دارت بنفسه خواطر شتى، عندما سمع تعليق عمه «حنفى» على سؤال «زنوبة» «لسليم» عن لون فستانها الذى كانت ترتديه؛ على الرغم من أنه كان تعليقًا بريئًا ساخرًا، إذ قال:

ـ بتسأليه عن لون فستانها؟.. هو «سليم» شاف غير نهودها وبطنها وكوارعها؟! (جـ٢ ص٢٢).

فعندما سمع «محسن» هذه الكلمات، تمثل صورة «سنية» الملائكية، فثارت نفسه، وحاول أن يطرد من فكره معنى تلك الكلمات الفاحشة الوحشية... وأضمر «لسليم» شيئًا لم يدرك كنهه، وأحس ذلك الإحساس مرة أخرى بصورة أوضح: إحساس القصور والضعف المذل بالنسبة لسليم، وتصور «سليم» ذلك الرجل الذكر الذى يتغلب بسهولة على المرأة، ولا قبل لها بمقاومته.. أو أن «سليم» رجل يعرف أشياء لا يعرفها هو أو أن .. أو أن .. لا يدرى الصغير «محسن».. إنها مجرد إحساسات غامضة لا يستطيع تحليلها... ولا يفهم منها إلا أنه بات يكره «سليم» ويخشاه، ويشعر نحوه بشبه إذلال نفسى، وأنه بدأ يميل إلى «عبده»، ويرى فيه زميلاً له... أو على الأقل نوعا من البشر يقارب نوعه قليلاً.. هذا النوع الذى لا يرى فى المرأة نهودا ولا بطنا، بل شيئا آخر.. وقال موجها إليها الكلام:

ـ «إيه المسخرة دى وقلة الحيا؟... مبسوطة لما تاخديه حضرتك بيوت الناس، علشان يرجعوا يقولوا الكلام ده ؟!..

وخرج «عبده» محتجا تاركا لهم المكان، ولكنه فى الواقع خرج لأنه لم يطق صبرا على سماع أكثر مما سمع! ونزل هذا الاحتجاج فى قلب «محسن» الملتهب كالماء المثلج، فاطمأن قليلا، وتعزى به عما فى نفسه من قلق مذل!.. (جـ١ ص٢٢٥ ـ

٢٢٦).

والواقع أن حب «عبده» و«سليم» لسنية كان حبا من جانب واحد، مهما بدا لهما غير ذلك، ومهما نقل عنها – على لسان «زنوبة» – من عبارات الإعجاب والتقدير لما أسدياه إلى أسرتها من خدمة. كذلك كان حب «محسن» لها أحادى الجانب أيضًا، فهو الذى فتن بها، وطفق يتعبد في محراب حبها، فى حين لم يكن لهذا الحب عندها كبير صدى. والأمر إذن كما قال الشاعر العربى القديم:

وكل يدعى وصلا بليلى

وليلى لا تقر لهم بذاكا

إلا أن «محسن» استغرق فى الحب، أو استغرقه الحب، ولم يدع له سبيلا إلى التفكير فيما عداه، وهذا سر أزمته؛ فلم يكن يخطر بباله يومًا أن «سنية» سوف تمنح هواها لغيره، فلما ذهب إليها لتوديعها، قبل سفره إلى والديه بمديرية البحيرة، لقضاء إجازة نصف العام، وليتعرف على حقيقة موقفها من حبه – رآها تطل من نافذتها تجاه المقهى الصغير الذى يقع فى مواجهة المنزل، وقد بدت فى أبهى زينة لها، وراحت تصوب نظرها إلى «مصطفى بك» الذى كان دائم الجلوس على ذلك المقهى، متسليًا فى الأيام السابقة بمتابعة «سليم افندى» فى حركاته وسكناته، فلما اختفى «سليم» من مجلسه، ظل هو على عادته فى الجلوس على المقهى. ولحظ «محسن» فى تلك الزيارة التى تمت على غير توقع منها، أنها تحاول إثارة انتباه «مصطفى» إليها، وأن وجهها قد تورد، وغمرتها السعادة، حين رفع بصره إليها بأعين باسمة، وارتعد «محسن» لذلك.

ومع أنها أحسنت استقباله فإنها لم تتأثر بخبر سفره – حين ألقاه إليها – على نحو ما كان يظن، وغالبه شعور بالانقباض والأسى، وأدرك أنه لا يحتل من نفسها المكانة التى كان يتوقعها، وما لبث أن نهض من مكانه وقد تصبب جبينه عرقًا، وأدخل يده فى جيبه، وأخرج منه منديلها الحريرى الذى كان لا يفارقه، ودفع به إليها، وكان ذلك مفاجأة لها، فلم يسبق لها أن عرفت بأنه هو الذى أخذه، وأنه مازال يحتفظ به، وأخذت تتلطف فى الحديث معه، محاولة أن تذهب عنه ما اعتراه من ضيق وألم، وطلبت منه أن يستبقى المنديل معه هدية منها إليه، فرفض بحزم، وتوتر الموقف، وانهمرت عيناه بالدمع «فبادرت إليه» سنية بمنديلها الحريرى، تمسح

عينيه، وتقول له فى رقة:

ـ زعلان منى أنا؟.. زعلان منى أنا يا «محسن»؟..

ولكن الفتى لم يجب بغير شهقاته العصبية، التى حاول عبثًا حبسها، واستمرت «سنية» منفعلة تقول:

ـ محسن!.. إخص عليك!.. محسن!..

ثم التصقت به وقبلته فى أسفل خده قبلة أحس الفتى مع حرارتها رطوبة كالندى فنظر إليها فإذا هى أيضًا تبكى من التأثر!..» (جـ١ص٢٤٥).

ومضت «سنية» بعد ذلك فى حديثها اللين الرفيق تسائله عما أبكاه، وتحاول التخفيف عنه بعبارات تقطر ودا ومجاملة، وانتهت إلى أن ناولته منديلها الحريرى ليحتفظ به تذكارًا لها. (انظر جـ١ص٢٥٤ ـ ٢٥٦).

ويبدو أن هذه النهاية بددت ما اختلج فى صدره من هواجس وما تولد فى ذهنه من شكوك ساعة قدم إلى منزلها، وشاهد بنفسه تلك النظرات المفعمة بالحب بينها وبين «مصطفى». والحق أن هذه النظرات أيقظت فيه آنذاك حقيقة مبهمة، كان عليه ألا يتجاهلها، وهى أنه بالغ فى تقدير الواقع «حين رجا من مثلها أكثر مما يستحقه مثله، فهو ما يزال طالب كفاءة صغير السن، والصلة بينهما صلة عائلية بسيطة تجرى فى إطار محدود. وإذا كانت تتلطف معه، أليس لأنه غلام صغير.. أو على الأقل هى تعامله كذلك، وهو فى نظرها دائمًا ذلك الغلام الذى لا تتحرج من ملاطفته أمام والدتها، وأن تقدم له «الشربات»، وأن تملأ جيوبه بالحلوى، و«الملبس» إذا شاءت؟ والملاطفة والمجاملة غير الاهتمام والميل، أتراها اهتمت بمقدمه يومًا، واحمر وجهها كما فعلت يوم حضر «سليم»، أو «عبده»، أو حتى كما تفعل الآن وهى ترنو من الشرفة إلى...!» (جـ١ص٢٥٠).

ثم كانت إجازة نصف العام التى لم تزد على عشرة أيام، قضاها بعيدًا عن القاهرة هى الفترة التى حسمت فيها «سنية» الموقف؛ إذ اتجهت بعاطفتها إلى «مصطفى» وبادلها هو حبا بحب، لكنه كان حبا طاهرا لم يتدنس بشىء، بل توَّجه بإعلانه العزم على خطبتها، واتخاذ الإجراءات اللازمة لذلك.

وإنها لمفاجأة مذهلة زلزلت كيان محسن؛ إذ عاد إلى القاهرة بعد انتهاء الإجازة، يسمع

عن العـــلاقـــة الجـــديدة بين «سـنيـــة»، و«مصطفى». لقـد كان يتعجل الحـضور إلى القـاهرة، ويعد غـيـابه عنهـا بالساعـات لا بالأيام، ويملأ جـوانحه الـشوق إلى «سنيـة» ويتلهف إلى رؤيتها وسماع أخبارها. بعد أن فارقهـا ــ إبان أزمته معـها ـ راضي النفس، مسـتريح البـال، وزاد الأمر سوءًا أن الخـبر سبـق إليهـا، مغلفًا باتهـامات بذيئـة تطعن «سنية» في شرفها وعفافها؛ فها هو د يطلب من عـمتـه «زنوبة» بعـد أن حط رحـاله من السـفر أن تجـعل للجـيران ـــ يقصـد بيت الدكتور «أحمد حلمي» والد «سنية» ــ نصيبًا مما حـمل معه مـن خيرات الريـف. وما أن سمعت ذلك منه، حتى انفجرت قائلة

ــ جـيران من دون يا ادلعـدى؟ بيت «الدكتـور أحمد حلمـى» أبو قربين! بيت «سنية» الشرموطة!

غير أن «عبده» ارتعد غيظًا وصاح بها

ــ قـلت لك اسكـتى كـــعـــاية تشنيع!...

وقال «سليم» متكلفًا عدم الاكتراث، وهو يفتل شاربيه، بكبرياء المدجور

ــ مفيش لزوم نهـتم بمسألة زى دى! مهمة قوى يعنى «سنية» بتاعتك! آه والله عمرى ما نزلت لى من زور!

فحـدجه «عبده»، على الرغم من هيـاجه العصبى، بنظرة ساخرة؛ وكأنه يقول له

ــ «الثـعلب من عـجـزه قـال إن العنب حصرم»!..

وأشـارت «زنوبة» بيـدها إلى «عـبـده». و«سليم»، كـأنما تقـول لهـما أن يتـركـاها وشأنها، وهى تصرخ

ــ يوه مش أقـول لمحـــسن على اللى جرى ؟!

نعم تقول «لمحسن» ماذا حدث فى غيابه. لو أن «محسن» السـاعة من الأحياء، أو لم تسمح له حالته بالاستـماع، فإن «محسن» قد كاد يتلقى فى صـمـيم قلبـه عبارتهـا. «سنية الشرمـوطة» حتى بهت لونه، وبرد جسـمه. وذهل عن كل شىء حولـه. وأمسك بطرف المائدة يتـقـوى بها علـى الوقوف! وقـد حـدق «بالمشـمع» الباهت الـقديم المفـروش عليه، وتحجرت نظرته. ولم يعد يسمع شيئًا من تلك الجلبة والـثرثرة والصراخ والتـهويل الذى كانت تثيره «زنوبة»، فى المكان بقصتها الطويلة المفصلة، عمـا حدث فى هذا الأسبوع المشئوم! » (جـ٢ ص٨٩ ــ ٩)

ولقد كـان من بين اتهامـاتها نسيـة التى

ذكرتها:

ـ من يوم سفرك يا «محسن» وهى تشاغله من البلكون..!!

ثم قولها بعد ذلك:

ـ ليت الأمر اقتصر على مجرد المغازلة من الشرفات، فإن ما بينهما الآن قد وصل إلى حد تبادل المكاتبات والمراسيل، وما يمضى يوم دون أن ترى جارية «سنية» ملتفة فى إزارها، تجيء خلسة إلى «مصطفى بك»، وتظل فى مسكنه بالشقة السفلى، مقدار ما تسلمه الرسالة، ويدفع هو إليها بالرد!...

إنها تكتب إليه ... تكتب إليه رسائل وخطابات كل يوم ....، و«محسن» الذى كان ينتظر خطابًا واحدًا منها فى «دمنهور»!.

وعندئذ ذكر تلك الحقيقة التى سودت الدنيا فى وجهه .. وذكر الخطاب الذى جاءه بالعزبة وحفظه عن ظهر قلب، وذكر قول «زنوبة» عندما صحا لنفسه، وتجلد، وسألها:

ـ أمال يا عمتى.. الجواب اللى وصلنى منك مين كان كتبه لك؟ مش سنية؟؟..

فكان جواب «زنوبة».

ـ سنية!.. هى فضيالنا، ولا فاضية للراجل الفلاتى الخباص اللى تحت!!.

فتمالك الفتى كل قوته الخائرة، وسألها أيضا فى يأس!...

ـ مين بس اللى كتبه؟؟..

ـ كتبه العرضحالجى اللى قدام محكمة السيدة!...» (جـ٢ص٩١ ـ٩٢).

ولم يكن لزنوبة أن تقسو على «سنية» إلى هذا الحد، وأن تفحش فى اتهاماتها لها على النحو السابق، لو لم يكن هناك من الدوافع الشخصية ما يدفعها إلى ذلك. ولقد كان من المعروف لأفراد المجموعة كلها أنها تسعى حثيثًا إلى الزواج، وأنها تلهث وراء المشعوذين ومحترفى التمائم والأحجبة من أجل الظفر بمصطفى بك، وأنفقت فى سبيل ذلك من المال ما وسعها الإنفاق، مما كانت تقتطعه من ميزانية المجموعة التى وكلت إليها تدبير معيشتها. لكن خاب سعيها وطاشت كل سهامها؛ فاندفاعها إذن فى تلطيخ سمعة «سنية» وتجريحها، والتجاوز فى كل ذلك يرجع، فى جزء كبير منه، إلى دافع شخصى عندها، هو رغبتها فى الانتقام ممن «خطفت» منها، من كانت تتمنى أن يكون لها، دون سواها.

وسواء فطن «محسن» لذلك أم لم يفطن إليه، فقد بات يعيش أزمته الخاصة، وضاقت عليه الدنيا بما رحبت. بعد أن خلت حياته

من «سنية»، وأنّى له أن يعيش بدونها، وهي التي ملكت عليه كل أحاسيسه، بل ملكت عليه وجوده كله؟!! . حتى إنه من فرط تشبثه بها رفض عقله الباطن هذا التحول العاطفي عنه إلى «مصطفى» وظل على وهمه بأن علاقته بسنية ما تزال قائمة، وأنها لا تطيق البعد عنه لحظة، وأن غريمه «مصطفى»، قد اختفى تماما من طريقهما، في حين ينعم هو معها الآن بحياة هانئة مستقرة. وترسبت كل هذه الخواطر في منطقة اللاشعور عنده، لتطفو على السطح في حلم من الأحلام السعيدة. يتبدى فيما رآه في تلك الليلة التي سمع فيها من عمته ما كدر صفوه، وملأه غما وحزنًا، فما إن وافاه النوم بعد جهد جهيد، حتى رأى حلمًا هو أجمل ما حلم في حياته رأى أول الأمر كأن ما سمع البارحة عن «سنية» كذب واختلاق، وأن «مصطفى بك» قد غادر المنزل والحي، ومصر (القاهرة) كلها، وذهب إلى أرضه بالأقاليم حيث تزوج ابنة أحد الأعيان من أقاربه، وأن «محسن» لبس بدلته الجديدة، وذهب إلى «سنية» بالهدية التي جاء بها، فاستقبلته من أعلى السلم بملابس خضراء حريرية، تترجرج كأنها نسيم خفي يهزها . ومدت ذراعها إليه، وقبلته قبلة على خده الأيمن أحس معها أريجا يملأ أنفه، لا يدرى أهو أريج يعطر ثيابها، أم أن المكان كله يتضوع بعطر جميل.. ثم رنت إليه بأهدابها السوداء الطويلة رنوا، انتهى بارتخاء تلك الأهداب، كأنها أطراف مروحة دقيقة من حرير هبطت على صفحة خدها، وجعلت تداعب أزرار سترته، ولا تنظر إليه، كأنما تعتب عليه، وأخيرًا سمعها تهمس إليه:

ــ مش قلت لك إن كنت تحبني ما تتأخرش عن مصر أكثر من كده..

فأفاق «محسن» من نشوة القبلة قليلا، وقال لها:

ــ إنه لم يتأخر، وإنه ما كاد يستلم خطابها العزيز الذي يحفظه في صدره دائمًا أينما ذهب، وما كاد يتلوه حتى عزم على الرحيل، وحزم أمتعته وأتى مصر!...»

ويمضي الحكيم في سرد تفصيلات أخرى للحلم السعيد الذي رآه «محسن»، والذي هو، في التحليل الأخير، رغباته وأمنياته المكبوتة أفلتت من رقابة الوعي في أثناء النوم، ولذا ما إن فتح عينيه حتى رأى رأسه يطل من الفراش على أرض الغرفة، وفمه مفتوح كما لو أنه يقيء وكانت تباشير

النهار قد ظهرت من النافذة، وشعاع من الشمس يتسلط على «الدولاب» الكبير المشترك!..

وفجأة ذكر «محسن» المسكين كل شيء!..

وعادت إليه الحقيقة برمتها وقسوتها، وعلم أن سعادته حلم ولم يبق منه شيء لقد قاءه واستفرغه من قلبه كله الآن عند طلوع النهار» (انظر جـ٢ص٩٤ ــ ٩٧).

وهذا الإفراط نفسه فى التعلق بالأمل الضائع فى الحب، ورفض التسليم بالواقع بما فيه من قسوة وجهامة، هو الذى جعل «محسن» يحتفظ بالخطاب السابق الذى قالت عنه عمته: إن كاتبًا عموميا أمام محكمة السيدة زينب هو الذى كتبه لها وأرسلته إليه، وليست سنية؛ لأن عقله الباطن رفض أن يصدق أن سنية لم تكتب له ذلك الخطاب، وما انفك يخرجه من جيبه، كلما خلا إلى نفسه، ويقرؤه المرة تلو المرة، ويتوقف أمام عبارته التى تقول «.. فإذا كنت تحب عمتك يا محسن فلا تتأخر أكثر من ذلك عن الحضور إلى مصر قريبًا إن شاء الله، فإن مصر بدونك مظلمة...» (جـ٢ص٦٧)، ويصر على تفسير هذه العبارة تفسيرا يرضيه ويمنى نفسه به، وهو أنها صدرت عن «سنية» تعرب فيها عن عميق حبها له، وعدم استطاعتها الصبر على فراقه.

وكان لهذا الرفض الشديد للواقع من قبل «محسن»، وتأبيه على التوافق معه، والتسليم به، أثره السيئ على نفسيته وصحته العامة، فانطفأت السعادة من عينيه، وفتر نشاطه وحيويته بين زملائه وأساتذته فى المدرسة، وابتأس بقية رفاقه فى المجموعة لذلك. لكن الغريب حقا أن يجعل المؤلف هذه الأزمة التى حلت بمحسن من جراء إخفاقه فى حب «سنية» عامل تطهير لمشاعر الحقد والشر لدى «عبده»، و«سليم» معا تجاه «سنية»، و«مصطفى». وأغرب من ذلك أن تتغير نظرة «سليم» المتدنية إلى «سنية» لتتحول إلى نظرة أخرى كلها سمو ونبل، «فلا يذكر منها الآن إلا اسما معنويا يدل على معبود يتألمون كلهم من أجله!... ويشاهدون ويرثون لعذاب هذا الصغير المؤثر فى سبيله!..» (جـ٢ص١٩١).

ومصدر الغرابة أن المؤلف لم يقدم من داخل الحدث الروائى نفسه ما يبرر هذا التحول فى موقف كلتا الشخصيتين، وربما لو جعلهما يقفان إلى جانب «محسن»، وقد تجردا مما جلبته مزاحمتهما له فى حب «سنية»

من مشاعر كريهة لكان ذلك أقرب إلى الإقناع.

إلا أن الحكيم فيها يبدو كان حريصا فى هذه المرحلة من السرد على إبراز شعور التوحد والائتلاف بين أفراد المجموعة أو «الشعب» فى مواجهة ما يعانيه أحدهم من متاعب وأزمات، مهما كان بينهم قبل ذلك من خلافات. ليومئ بذلك إلى الوحدة الكبرى التى انتظمتهم بعد ذلك مع غيرهم من أبناء مصر فى مواجهة الخطر الأجنبى الذى كان يتهدد الجميع؛ بيد أن الأمر برز فجأة دون مقدمات، فبدا واضح التكلف. وهذا التكلف نفسه يكمن كذلك فى ربطه بين شعور الوحدة الذى أظل هذه المجموعة، والوحدة التى تصورها تظلل الفلاحين فى الريف، وهم يكدون ويتعبون من أجل حصاد محاصيلهم الزراعية، على نحو ما يشير إليه قوله الذى أردف به عبارته السابقة:

«نعم لو أن «محسن» ذكر الآن يوم رأى الفلاحين فى الضيعة يكدون ويتألمون، وهم يغنون فى سبيل المحصول، معبودهم المرتفع أكواما وأكواما، وهم حوله العبيد بمناجلهم وأقدامهم وأجسادهم العارية التى قرحها القر والحر، والعمل والظلم... لقد فكر يومها هو الآخر فى معبوده، وخطر له خاطر ارتعد له: «هل يستطيع أن يتألم هو أيضًا فى سبيل ذلك المعبود، أو أنه ليس من دم هذا الفلاح؟...» (جـ٢ص١٩١ ـ١٩٢).

كان الحكيم إذن يستهدف إطلاق إشارات دالة على الوحدة التى سوف ترفرف على الشعب المصرى كله فى المدن والقرى، إثر اندلاع ثورة سنة ١٩١٩، وهى الثورة التى قدمها فى الفصلين الأخيرين من الرواية، وكان تقديمه لها على هذا النحو دون أن يتخلل السياق الروائى من قبل أى أحداث تشى بها، أو تمهد لوقوعها تقديمًا مفاجئا يهز البناء الفنى للعمل الروائى، ومهما كان سمو الغاية التى قصد إليها، وجلال شأنها. فالنقطة التى سبقت حديث الثورة مباشرة هى أزمة محسن العاطفية نتيجة إبحار «سنية» بسفينة حبها تجاه «مصطفى»، وكانت آخر عبارة فى السياق حينئذ إعلانه السفر إلى المحلة الكبرى، لإرسال زوجة خاله على الفور، من أجل إتمام الخطوبة. بعد ذلك ينتقل السياق انتقالا مفاجئًا إلى وصف أحداث ثورة قامت فى شهر مارس، وهى أحداث تنطبق على ثورة سنة١٩١٩، لكن الحكيم يغفل ذكر اسم الثورة اعتقادًا منه بأن

ذلك يجعل العمل الروائى نقلاً حرفيا للواقع، وليس تقديمًا فنيا له، ولهذا السبب أيضًا أشار إلى قائد الثورة الذى أخذ، وسجن، ونفى إلى جزيرة فى وسط البحار! (ح٢ص٢٤٣) دون الإفصاح عنه بأنه «سعد زغلول». ومهما يكن الأمر فقد اجتذبت المظاهرات. التى عمت القاهرة، وانطلقت منها إلى مختلف أرجاء البلاد ـ «محسن» ورفاقه، فانغمسوا فيها، وشاركوا فى أحداثها مشاركة إيجابية فعالة، أدت إلى اعتقالهم جميعًا بتهمة حيازة منشورات الثورة وتوزيعها، وكأنما وجدت المجموعة فى تلك الثورة متنفسًا لمشاعر حبيسة، أخفقت فى مضمار الحب، فانطلقت فى تيار الثورة من أجل الحرية والاستقلال، وبدلا من انحصارها قبل فى نطاق الذات الفردية، اتسعت لتصب فى تيار أعم هو الوطن بأسره. إلا أن هذه الغاية النبيلة لم تتحقق من خلال بناء فنى متنام من داخله، كما ألمحنا إلى ذلك من قبل.

والجدير بالذكر فى هذا السياق أيضًا إشارة المؤلف إلى اتفاق الدكتور «أحمد حلمى» على إنجاز العقد والتأهيل يوم يعود قائد الثورة العظيم إلى وطنه من منفاه. وقوله بعد ذلك: «وهكذا يتفق يوم خروج «محسن» ورفاقه من السجن مع يوم زفاف «سنية» إلى «مصطفى» (جـ٢ص٢٦١).

قد يكون للحدث الأول مغزاه فى التعبير عن البهجة بإطلاق سراح القائد العظيم، والإيحاء بأن تعم السعادة في كل مكان، وتتلاقى أسبابها العامة والخاصة. أما الربط بين خروج «محسن، وزفاف سنية» إلى مصطفى» فلا نكاد نجد له دلالة ملائمة، اللهم إلا إذا كان المراد انفراج الأزمة، وعودة الهدوء والسكينة إلى جميع الأطراف، ويوشك المؤلف بذلك أن يكون قد انتهى بالحديث الروائى على نحو قريب من نهاية الحواديت الشعبية المتمثلة فى قولهم: «وعاشوا فى تبات ونبات».

وقد يسوقنا ذلك إلى نقطة أخرى تتعلق بنفس الأحداث الوطنية التى أوجز الحكيم التعبير عنها فى الفصلين الأخيرين، وبأسلوب طغى عليه التقرير المباشر، فهذه الأحداث لا تسهم ـ فى رأينا ـ فى إضفاء معنى رمزى على «محسن» و«سنية»، بحسبان أن «محسن» رمز للقائد الوطنى الذى كان الشعب يبحث عنه ليلتف حوله. وأن «سنية» رمز لمصر التى يحبها الجميع، ويضحون من

أجلها؛ ذلك أن الحكيم لم ينثر فى فصول الرواية التى سبقت الفصلين السابقين ــ وهى كثيرة ــ أى خيط من الخيوط التى تنمى كلا المعنيين السابقين وتوحى به من قريب، أو بعيد. بل مضت الرواية فى تقديم الشخصيتين بمستوى دلالى واحد. ولهذا نرى فيها مسرحًا لصراع مبعثه عاطفة الحب أساسا، على النحو الذى بيناه من قبل. «ومحسن» فى هذا الحب قريب من المحب الرومانسى الذى يهيم عشقًا بمحبوبته، ويرى فيها المثال الذى يرنو إليه، ويخلص له الإخلاص كله، ثم يشقى بالحرمان منه.

وإلى جانب هذا الصراع العاطفى غنيت الرواية بمواقف ومشاهد من عالم الواقع فى المجتمع المصرى، يكشف بعضها عن تخلف فكرى، وإيمان بالخزعبلات والأباطيل التى يروج لها محترفو الشعوذة، وأدعياء المعرفة بالسحر وكتابة «العملات»، وبعضه يجسد العناء والشقاء والبؤس، ويسرى فيه مع ذلك روح القناعة، والرضا، كما نرى فى الريف الذى حلا لمحسن ــ حين ذهب فى إجازة نصف العام ــ أن يتجول بين دور الفلاحين فى الضيعة (العزبة) التى يملكها أبوه، فسار خلال حاراتها الضيقة، وصادفه باب مفتوح فاطل برأسه داخله، فلم يجد به أحدًا، فعلم أن أصحابه قد «سرحوا» فى الغيط!... فدخل مترددًا وجعل ينظر إلى المكان، فرأى رحبة صغيرة مغطى نصفها بسقف من حطب القطن والأذرة الجاف، ثم قاعة صغيرة.. وكان باب القاعة مفتوحًا كذلك.. فألقى «محسن» عينيه على ما بها، فألفى منظرًا لن ينساه، رأى أن تلك القاعة إنما هى قاعة النوم لأصحاب الدار إذ بها فرن، وفوق الفرن حصير وأغطية، إلا أنه رأى كذلك فى ركن منها بقرة أمامها حمل برسيم، وبين رجليها الخلفيتين عجل رضيع جميل يشب إلى ضرعها، غير أن ما أدهش «محسن» أنه شاهد بجانب هذا العجل الرضيع طفلا رضيعًا أيضًا ــ لعله ابن أصحاب الدار ــ وهو يزاحم العجل، ويدفعه على ضرع البقرة، والبقرة ساكنة هادئة، لا تمنع هذا ولا ذاك؛ وكأنها لا تفضل أحدهما على الآخر؛ كأنما العجل والطفل كلاهما ولداها... وما أجمله منظرًا!.. وما أروع معناه...»
(جـ٢ ــ ص ٣ ــ ٣١)

ومشهد آخر من عالم الفلاحين أيضًا رآه «محسن» عن كثب، يحمل فى مدلوله من القيم العليا والمعانى الإنسانية الراقية ما يفتقده

المجتمع المدنى المتحضر، فبين أهل القربة، أو «العزبة» من التضامن والتعاطف ما يستحق التقدير والإعجاب، فحين أصيبت جاموسة أحدهم، واضطروا إلى ذبحها، هرعوا جميعًا إلى صاحبها، وغشيهم الحزن والأسى، وأقبلوا عليه يواسونه فيما حل به من مكروه، واتخذت مشاركتهم له مظهرا إيجابيا بأن اشترى كل منهم من لحمها مقدارًا معلومًا دفع ثمنه، حتى يتسنى لأخيهم أن يجمع قدرًا من المال، يمكنه من شراء ماشية أخرى، يستعين بها على شئون حياته، فلا حياة للفلاح بدونها.

وفى إطار المجتمع الريفى أيضًا تطالعنا الرواية بصورة كريهة لأسلوب معاملة الأتراك، أو من ينحدرون من أصلابهم، للفلاحين من أبناء مصر، وهو أسلوب يتسم بالاستعلاء والقهر، وهذا ما نلمسه بوضوح فى لهجة والدة «محسن» ــ التى تنتمى إلى أصل تركى ــ مع ناظر «الضيعة»، والخولى، وغيرهما من الفلاحين.

وتبدو نزعة العداء المتأصلة بين من يعدون أنفسهم «بدوا»، و«الفلاحين»، صورة أخرى بغيضة نطالعها فى الرواية، فالبدو ينظرون إلى الفلاحين نظرة متدنية ويتحفظون فى علاقاتهم الاجتماعية معهم، ويتقمون منهم لأوهى الأسباب.

وإذا كانت تلك المواقف والصور الاجتماعية التى قدمها الحكيم فى ثنايا الرواية تبدو وثيقة الصلة بالسياق الروائى فى جملته، وجاءت ملتحمة بالواقع الذى عاشته إحدى الشخصيتين المحوريتين فى العمل الروائى، وهى شخصية «محسن» فإن تقديمه لشخصيتى مفتش الرى الإنجليزى مستر «بلاك»، وأحد علماء الآثار الفرنسيين مسيو «فوكيه»، من خلال دعوة والد «محسن» لهما، إلى تناول طعام الغداء بقصره فى الضيعة، بمناسبة تشريفها للمديرية، وما دار بينهما من حوار طوال فترة الضيافة ــ يبدو غير وثيق الصلة بالسياق، وأن الحكيم تكلفه تكلفًا، ليبث من خلاله الإطراء بحضارة مصر القديمة، والتمجيد لطبيعة الشعب المصرى العريق.

ويغلب على الظن أن الحكيم، وقد كتب هذه الرواية فى باريس، تأثر بالمناخ الثقافى الفرنسى، فنضحت الرواية ببعض آثاره، ولا عجب إذن أن نرى نظرة عالم الآثار الفرنسى تنزع إلى تمجيد الدور الحضارى لمصر القديمة، وامتداح طبيعة شعبها من الفلاحين فى العصر الحديث، فى حين يميل رأىّ مفتش

الرى الإنجليزى إلى خلاف ذلك.

وقد نعد من قبيل الاستطراد، أو استعراض الحكيم لمعلوماته، تلك المغامرات الطريفة التى أجراها على لسان الدكتور أحمد حلمى، الذى كان يعمل طبيبًا بالجيش المصرى، قبل تقاعده، وسبق له أن رافق حملته العسكرى إلى السودان ـ فقد تضمنت تلك المغامرات حكايات عجيبة عن الحيوانات، والوحوش الكاسرة التى تعيش فى غابات السودان، وأساليب صيدها، والتعامل معها.

على أن هذا الاستطراد سمة فى الوقت نفسه من سمات المنهج الواقعى فى الفن الروائى، وهو المنهج الذى سار عليه المؤلف فى روايته التى نحن بصددها. ومن خصائص هذا النهج أيضًا التى تجلت بوضوح فيها، الإسهاب فى الوصف والإغراق فى ذكر التفصيلات، واستخدام لغة الحياة اليومية فى الحوار بين الشخصيات، فلغة الحوار كما رأينا هى العامية الدارجة، فى حين كان السرد فى إطار العربية الفصحى. وسند الحكيم وغيره من الكتاب الذين ينهجون هذا النهج أن العامية أصدق فى دلالتها على ذوات الشخصيات وطبائعها، فهى قطعة حية من الواقع المعيش، تحمل أدق خلجات الشخصيات» ونبضات أرواحها ومشاعرها. لكنا نرى أن استخدام العامية فى الحوار، والفصحى فى السرد على النحو الذى نراه فى الرواية، أفضى إلى ازدواج لغوى مقيت، يتأرجح معه السياق ويضطرب بين مستويين من الأداء اللغوى، تتعثر معه القراءة، وتفقد انسيابيتها. ثم إن العامية تتصف فى معظم الأحيان، كما نلحظ فى كثير من فقرات الحوار، بابتذال العبارة والإسفاف فيها، وهبوط التصوير بها، وفجاجته على نحو يعافه الذوق وينفر منه، وذلك مما يحط من قيمة العمل الأدبى فى ذاته، ويسلبه قدرًا غير قليل من قيمته الفنية بمعيار الفن ومنطقه. يضاف إلى ذلك أن استخدام العامية المحلية المرتبطة ببيئة خاصة، وعصر معين يحول دون تواصل الأجيال التالية معه لغموض دلالاته وغرابتها عليهم جيلا بعد جيل، ودون ذيوعه فى البيئات العربية المتعددة التى تتوحد فى فصحاها، وتختلف اختلافًا هائلا في لهجاتها المحلية.

دلالة الألفاظ اللغوية

بين الثبات والتغير وعلاقتها بالمجتمع

د. عبد الغفار حامد هلال *

التفكير الإنسانى والألفاظ التى تحمله وتعبر به عن أغراض المجتمع، ظاهرة اجتماعية؛ ولذا فهى تخضع للتطور والتغير، وهذه سنة الحياة، ولن تجد لسنة الله تبديلا.

وإذا كانت الألفاظ هى المعبرة عن الأفكار، فلاشك أنها تتطور بتطورها وتتأثر بعوامل التغير فيها.

ومن هنا حاول العلماء أن يدرسوا الدور الذى تؤديه اللغة والرموز فى الحياة الإنسانية، وعلى الأخص فيما يتعلق بالفكر(١). ويهمنا - فى هذا المجال - أن نسير مع تطور دلالة الألفاظ؛ لأهميتها؛ إذ تعطينا صورة من الاجتماع الإنسانى لشعب من الشعوب وتدلنا على تدرج أفكاره.

---

* أستاذ أصول اللغة، وعميد كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر.

(١) د. تمام حسان: مناهج البحث فى اللغة ص ٢٤٧.

وبدراسة تغير الدلالة يمكننا أن نتصور علما لسيكولوجية الشعوب يقوم على اعتبار التغيرات المختلفة التى تشاهد فى اللغات التى يتكلمونها خاصة بالمعنى، وقد تكون هذه الدراسة مضنية ولكنها تستحق ما ينفق فيها من عناء، ويمكن أن نصل فى النهاية إلى أن نكشف عند جميع الشعوب عن اتجاهات سيكولوجية واحدة على وجه التقريب هى ميول العقل الإنسانى نفسه، وقد نصل ـ أيضًا ـ إلى إقامة الحدود وتحديد بعض دقيق الفروق، فأغلب الظن ـ مثلا ـ أن تكشف لنا المفردات الإنجليزية عن احترام للأشياء الدينية وللأشخاص الذين كرسوا للدين أنفسهم، أكثر مما نجد منها فى مفردات الفرنسية، وقد تطلعنا هذه الدراسة على بعض الفروق بين الألمانيين والفرنسيين(١).

وإذا كان فى وسع التغيرات المعنوية أن تعرفنا بالسيكولوجية فإنها ليست أقل شأنا فى تعريفنا بأحوال الشعوب الاجتماعية(٢).

والألفاظ ـ فى مبدأ أمرها ـ ليست إلا جثثا هامدة يبعث المتكلم فيها الحياة(٣) متأثرًا بمجتمعه وعوامله النفسية، فالكلمات لا تدل بنفسها على شىء، ولكن المفكر يستعملها فيصبح لها معنى؛ إذ يتخذها أدوات. وبجانب الناحية الفكرية يوجد أيضا جانب عاطفى لا يمكن التقليل من شأنه(٤).

وقد أجريت تجارب لإيضاح أثر الكلمات فى العقل فأسفرت عن أنواع متعددة من الآثار اللغوية، ودلت ـ كذلك ـ على اتجاه الأشخاص فى عقلياتهم.

أ ـ فكان منهم الحرفيون الذين تسبح اللغة وكلماتها فى أذهانهم كما تسبح فى صفحات المعاجم فالكلمة تخطر ببالهم، تعريفها، أو مرادفها، أوضدها، أو نحو ذلك.

وهذا النوع من الأشخاص يميلون إلى التدقيق فى تخير الألفاظ وفى استخدامها على أساس ما يعرفون من هذه المعانى الحرفية المعجمية.

٢ ـ ومنهم النوع الحسى فى تفكيره، وهؤلاء يعتبرون الكلمات كالسلع، أو كالعملة النقدية تستخدم فى التبادل السريع

(١) فندريس : اللغة ص ٢٦٦.
(٢) المصدر السابق صـ ٢٦٨.
(٣) المصدر السابق ص١٨٥، ود. أنيس. من أسرار اللغة ص٦
(٤) د تمام مناهج البحث فى اللغة ص٢٤٧

وتتحول إلى صور ذهنية، أو حسية.

٣ ـ ومنهم نوع تكون الكلمات عنده نبرات لها أصوات وأشكال وهجاء خاص يتكون من حروف.

كل هذا يدل على أن أثر اللغة فى أذهان القارئين أو المستمعين لا يسير على منهج واحد وقد يجيء مخالفا مخالفة قليلة أو كثيرة لما فى ذهن الكاتب أو المتكلم(١).

وإن الواضع الأول يستعمل اللفظ فى معنى خاص، وهذا المعنى لا يثبت ما دام شأن الحياة التغير، فقد يحتاج - مع مرور الأيام - إلى تطوره بالاتساع بحيث يدل على ما هو أشمل، أو الضيق بحيث ينكمش فى دائرة أقل من الأولى دلالة.

ويتمثل اتساع المعنى فى كثير من الكلمات العربية الفصحى التى تطور معناها مثل ما حدث لألفاظ (الورد ـ الرائد ـ النجعة ـ المنيحة). فهذه الألفاظ كانت تستعمل فى معان خاصة ثم تطورت إلى الشمول لها ولغيرها، فالورد: كان يستعمل ـ فى فترة قديمة ـ لإتيان الماء ثم أصبح إتيان كل شيء وردا(٢)، والرائد: كان خاصا بطالب الكلأ ثم عمم ليدل على طلب أى شيء مطلقًا (٣) والنجعة: كان خاصا بطلب الكلأ ومساقط الغيث ثم عمم بعد ذلك ليصبح معناه: طلب أى شيء كلأ أو غيره(٤)، والمنيحة كانت خاصة بإعارة الناقة أو الشاة إلى شخص ليحصل على لبنها خاصة ثم اتسع المعنى ليشمل كل عطاء(٥).

وكانت كلمة Saiaire فى الفرنسية بمعنى ما يصرف للجندى من نقود نظير ما يحتاج إليه من ملح الطعام ثم شاع استعمالها فى كل أجرة حتى نسى معناها الأصلى.

والكلمة الإنجليزية arrive منحدرة عن اللاتينية adripare وهى بمعنى «يصل إلى الشاطئ» ثم اتسع استعمالها حتى أصبحت تشمل عددا ضخمًا من أنواع الانتقال(٦).

ويتمثل ضيق المعنى فيما حدث من تخصيص ألفاظ (المؤمن والمسلم والصلاة والحج) بعد الإسلام فقد كانت ـ من قبل ـ

(١) عبد الحميد حسن: الأصول الفنية للأدب ص ٥٦,٥٥.
(٢) ابن منظور: اللسان ٤/ ٤٧١، ٤٧٢.
(٣) المصدر السابق ٤/ ١٦٩ ـ ١٧٤.
(٤) المصدر السابق ١/ ٢٢٤ ـ ٢٢٦.
(٥) المصدر السابق ٣/ ٢٢٤ ـ ٢٢٦.
(٦) ستيفن أولمان: دور الكلمة فى اللغة ص١٦٥.

تستخدم فى معان عامة ثم خصصت تبعًا لما جاء به الإسلام من مبادئ ومثل، فالمؤمن ـ أصلاً ـ مأخوذ من الأمان على النفس، أو المال، أو العرض، أو نحو ذلك، والتصديق بكل شيء فخصصه الإسلام بالمصدق بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر.

والمسلم ـ فى أصل اللغة ـ من الإذعان والتسليم مطلقًا ثم خصه الإسلام بالمذعن لأوامر الله المنقاد له وحده.

والصلاة : كانت بمعنى الدعاء ثم أصبح معناها ـ فى الإسلام ـ الأقوال والأفعال المخصوصة المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم بشرائط خاصة.

والحج : القصد مطلقًا ثم خص ـ فى الإسلام ـ بقصد بيت الله الحرام على هيئة خاصة وشرائط خاصة (١).

وهكذا فإن ألفاظًا كثيرة خصص معناها فى الشريعة الإسلامية ويمكن الرجوع إليها فى كتب الفقه الإسلامى.

وقد أدت نشأة العلوم وتقدمها إلى نقل ألفاظ كثيرة من معناها العام واستعمالها مصطلحات علمية فى معان خاصة، ومن أمثلة ذلك مصطلحات (علم النحو) كالمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغيرها، وفى علم النفس ـ مثلا ـ نجد مصطلحات ثلاثة هى (الإدراك والوجدان والنزوع)، ولكل منها معنى لغوى عام خصص فى علم النفس بما اصطلح عليه من العمليات النفسية الثلاث التى تترتب إحداها على الأخرى للحصول على شيء ما.

فالأول يعنى الإحساس بالشيء، أو رؤيته.

والثانى يعنى حب الشيء

والثالث يعنى. الحصول عليه، أو محاولته.

وهكذا فإن المتخصصين فى العلوم والفنون ينقلون بعض الألفاظ من معانيها العامة إلى معان خاصة اصطلاحية، ويكثر استعمالها فيما نقلت إليه من دلالة جديدة فتشتهر فيها وتنسى دلالتها القديمة عند أصحاب هذه العلوم والفنون.

وقد ينتقل اللفظ ـ أحيانًا ـ إلى معنى مغاير لمعناه القديم فيعد أجنبيا ويتم فى إطار علاقة تسوغ الانتقال، فليس معنى أنه أجنبى عدم وجود مناسبة بين المعنيين، ولكن اعتباره أجنبيا مبنى على عدم اشتراكهما فى الفكرة الأساسية التى تتحول من العموم إلى الخصوص، والعكس كالصورتين السابقتين

(١) السيوطى · المزهر ١/٤٢٧ ـ ٤٣٢

فالنافقاء إحدى جحور اليربوع التى يستطيع بها هذا الحيوان أن يفلت من صائده، وقد اشتقت منها - بعد الإسلام - كلمة «المنافق» - لمن يظهر خلاف ما يبطن والعلاقة متحققة فى التشابه بين المعنى القديم والمعنى الجديد.

وكلمة (الغيث) تستعمل - فى الأصل - للمطر وقد استعملت للنبات الذى ينشأ عن المطر مجازًا فيقال: رعينا الغيث، والعلاقة السببية. و(الوغى) معناه الحقيقى (اختلاط الأصوات فى الحرب)، ثم أطلق على الحرب نفسها على سبيل المجاز(١)، وشاع استعماله فيها، والظعينة: أطلق - قديمًا - على المرأة فى الهودج ثم نقل إلى الهودج تارة، وإلى البعير الذى يحمله تارة أخرى، وقد غلب الاستعمال المجازى(٢).

والعقيقة: هى - فى الأصل - الشعر الذى يخرج على الولد من بطن أمه، ثم نقل إلى الذبيحة التى تنحر عند حلق ذلك الشعر على سبيل المجاز(٣).

والكلمة الإنجليزية style معناها (أسلوب) يرجع إلى كلمة لاتينية معناها (آلة مستدقة الرأس) تستعمل فى الكتابة وتظهر صورتها المصغرة فى الكلمة الإيطالية stilet-to ثم حدث أن خلعت الآلة اسمها على نوع من الوظائف التى تقوم بها.

وللانتقال المعنوى صورتان:

الأولى: الانتقال من المحسوس إلى المعقول كما فى كلمة (المنافق) العربية وstyle الإنجليزية.

الثانية: الانتقال من المحسوس إلى نظيره المحسوس كما فى استعمال كلمة (الغيث) للنبات.

ولسنا فى حاجة إلى القول بأن الاتساع والتضييق ينشأان من الانتقال فى أغلب الأحيان(٤).

وحالات الاتساع والتضييق اجتماعية فى طبيعتها، فكل مجتمع يضم طبقات مختلفة فى البيئة التى يعيشون فيها من مدن وقرى وجبال وسهول ووسائل حياة متنوعة، وهذه الطبقات ذوات حرف ومهن كثيرة، وبينها تباين فى نظم الحياة والتفكير ودرجات

(١) من إطلاق الجزء على الكل.
(٢) بعلاقة المجاورة المكانية .
(٣) بعلاقة المجاورة الزمانية.
(٤) فندريس : اللغة صـ٢٥٦.

التعليم والثقافة وغير ذلك، وينعكس أثر هذا الاختلاف على اللغة كما ينعكس على غيرها من مظاهر حياتهم.

فلا ريب أن كل فريق منهم يفهم بعض ألفاظ اللغة على نحو خاص، أو يدخل عليها بعض التغيير الذى يناسبه، وذلك قد يؤدى إلى اختلاف دلالتها.

فالاسم العام قد يستعمل لدى بعض المتكلمين مرادًا به الخاص فى حالات اجتماعية معينة، فعند استعمال الفلاح والراعى والحوذى لكلمة (البهائم) يختلف المعنى المراد منها عند كل منهم، فالفلاح قد يقصد بها «البقر» لأنه هو الموجود عنده، والراعى يقصد بها «الأغنام»، والحوذى يريد الخيل الخاصة به.

وكلمة (عملية) يختلف معناها بحسب الطائفة التى تستخدمها وبحسب ما تستعمل فيه من طب، أو مال، أو فن حربى. أو شئون الغابات، أو الرياضة، فهى ــ عند الأطباء ــ بمفهوم خاص وعند التجاريين بمفهوم آخر، وعند العسكريين بمفهوم ثالث وهكذا.

وكلمة (حقل) تختلف بحسب الطبقات الاجتماعية التى تستعملها فالحقل ــ لدى طبقة الفلاحين ــ خاص بالأراضى الزراعية مكان عملهم اليومي، على حين أنها تطلق ــ لدى العلماء والباحثين ــ على ميادين إجراء بحوثهم فيقولون: أثبتت التجارب فى هذا الحقل (١) صحة ما نذهب إليه من النتائج العلمية التى تشمل كذا وكذا، ويقال: حقل القوى البشرية إلخ

و(المعمل) ــ لدى طائفة منتجى «الفراريج» ــ يطلق على بناء خاص يوضع فيه البيض للتفريخ ــ وهذا اللفظ بعينه يطلق ــ فى مجال الأبحاث العلمية ــ على مكان الأجهزة الدقيقة التى يجرى بها العلماء والباحثون تجاربهم، ولا تطلقه إحدى الطائفتين على غير ما تعرف فى مجالها.

وكلمة (موسم) تختلف عند مدير الفندق وصاحب «الغلال» وتاجر الفاكهة والزارع وصاحب الخياطة بل وعند كل تاجر، أو صانع

وانتقال الأمة من جيل إلى آخر يؤثر فى المعنى، فالأبناء لا يستعملون اللغة كما يستعملها آباؤهم فيعتريها التغيير على ألسنتهم وربما نقلوا اللفظ من معنى قديم إلى

(١) يقصدون مجالا معينًا من مجالات بحوثهم فى مختلف نواحى الحياة زراعية وصناعية وتجارية وفلسفية وغيرها

آخر جديد فتختلف مدلولات بعض الألفاظ.

فالكلمة الفرنسية soaul كان معناها فى الأصل «الشبعان من الطعام». ثم شاع استعمالها ــ فى أحد العصور ــ بمعنى «النشوان من الخمر» على المجاز والتهكم والتحرج من استعمال الكلمة الصريحة فى هذا المعنى وهى ivre فعلق هذا المعنى الجديد وحده بأذهان الصغار فى هذا الجيل، ثم استمر إطلاقها بهذا المعنى بعد ذلك ومات المعنى القديم.

والاسم الخاص الذى يسمى به نوع من أنواع الجنس قد يطلق على الجنس كله وهذه هى حال الأطفال الذين يسمون جميع الأنهار باسم النهر الذين يروى البلدة التى يعيشون فيها»(١).

فقد يرى الطفل القاهرى أى نهر فيسميه «نيلا» والطفل الباريسى ــ كما يقول فندريس ــ قد يرى أى نهر فيسميه «سينا».

وتلك غلطة طفل لا يدوم لها أثر، ولكن هناك أخطاء مماثلة قد استمر بقاؤها؛ ففى السلافية الجنوبية صار اسم الوردة يطلق على الزهرة عموما، وقد حدث تبادل بين اللفظين الوردة والزهرة نتيجة لذلك فى بعض اللغات، فاستعملت الألمانية كلمة «الوردة» للتعبير عنهما واختفت كلمة «الزهرة» منها وصارت اللهجات الإيطالية ــ بالعدوى ــ تطلق اسم الوردة على كل زهرة.

وهكذا تختلط لسهولة النسب الكامنة بين الأجناس والأنواع(٢).

وقد تطورت معانى كثير من ألفاظ العربية الفصحى على لسان الأبناء عما كانت تدل عليه لدى الأجداد إلى معان أخرى.

وفى العاميات كثير من مظاهر هذا الانتقال فكلمة (الجعالة) فى الفصحى لها عدة معان من بينها «الرشوة»، وقد نقلها اليمنيون المعاصرون ــ من هذا المعنى ــ إلى ما يقدم للطفل من حلوى لإسكاته عند البكاء وذلك بمثابة الرشوة له ليسكت، وكلمت «سنب» يستعملها اليمنيون بعدة معان منها (قف) ــ (انتظر قليلاً) ــ (٣) وكأنهم اشتقوها على سبيل المجاز من الكلمة العربية (السنبة) التى هى الحقبة من الزمن، أو البرهة منه (٤).

---

(١) اللغة فندريس . ص ٢٥٧.

(٢) فندريس . اللغة ص٢٥٨، وانظر الموضوع بأسره ص٢٥٦ ــ ٢٦١

(٣) سمعت ذلك بالمشافهة فى صنعاء.

(٤) ابن منظور : اللسان ١/٤٥٧.

وقد تطورت معاني بعض الألفاظ في العامية المصرية، فلفظ (جيب) تطور معناه الأصلي وهو الدلالة على الفتحة التي يلبس منها القميص (١) إلى المعنى المعروف الآن.

وكلمة (بطح) انتقلت من الدلالة على البسط على الأرض(١) إلى معنى (عورة).

وقد حاول بعض العلماء أن يبين الطريق التي يسلكها المعنى في تطوره وانتقاله فقال:

«١ ـ ورود معنى جديد في موضع خاص.

٢ ـ مرحلة انتقالية من تكرر الورود والارتباط بين الصيغة والمعنى.

٣ ـ ظهور معنى جديد مستقل في مواضع مختلفة.

٤ ـ إمكان قطع الصلة بين المعنيين القديم والجديد، وهذا لا يحدث ـ بالطبع ـ إلا بقرار من (ملايين) المتكلمين، وبالانتفاع بعوامل مثبتة للمعنى الجديد هي القوة العاطفية(٢).

وقال بعض المحدثين: إن اللفظ الواحد قد تتعدد معانيه إلا أن أحد المعاني لابد أن يطغى ـ غالبًا ـ على ما عداه، وهو الذي يعين معنى الكلمة الأساسي على النحو الذي يسجل عليه في القاموس، فكلمة «العين» ـ في اللغة العربية ـ لها عدة معان أولها «الباصرة» ـ وهو المعنى الغالب ـ وباقيها يرجع إليها على طريق التشبيه والمجاز(٣).

فإذا اتفق أن وجد استعمالان غالبان، أو أكثر، ولم يكن في الإمكان تداخلهما فمعنى ذلك أننا أمام كلمتين مختلفتين» ومثال ذلك في الفرنسية

il loue un maison «يؤجر بيتا» و

il loue la vertu «يمتدح الفضيلة».

فالفعل المستعمل في الجملتين في كلا المعنيين «يؤجر ويمتدح» واحد هو Loue، ولكن العالم الاشتقاقي يرى اختلافه في أصل الاشتقاق فالفعل بمعنى «يؤجر» أخذ من الكلمة اللاتينية Locare «يستأجر»، أو «يؤجر» وبمعنى «يمتدح» من الكلمة اللاتينية Laudare «يمتدح» ثم اجتمعا على طريق المصادفة في مجموعة واحدة من الأصوات.

ومثال ذلك ـ في العربية «وجد» يجيء ماضيا من الوجدان بمعنى العلم بالشيء والعثور عليه، فيقال: وجدت الضالة: إذا

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٢٣٦.

(٢) د تمام: مناهج البحث في اللغة ص٢٤٢.

(٣) انظر: السيوطي: المزهر ط الأولى ١/ ١٧٩ ـ ١٨٠.

عثرت عليها، ووجدت زيدًا كريما: إذا علمته كذلك، ومن الموجدة بمعنى الغضب فيقال: وجدت عليه: إذا غضبت، ومن الوجد بمعنى الحب الشديد فيقال: وجد به وجدًا: إذا هويه وأخلص فى حبه.

ولكن هذا المعنى الغالب لا يستطيع أن يضمن لنفسه البقاء مطلقًا فهو محوط بمعان ثانوية تتحفز دائمًا للظهور عليه واحتلال مكانه، والمعنى الجديد ينمو شيئاً فشيئًا ويحل نفسه محل القديم كما يمتص فرع الشجرة العصير إلى أن يذوى الجذع الأساسى وعندئذ تجد الكلمة نفسها وقد تغير معناها.

ويتضح ذلك فى كلمة Board فقد كان معناها المركزى ــ فى الإنجليزية القديمة ــ لوحة خشبية، وكان لها بعض المعانى الخاصة الأخرى، وكان أحد المعانى الخاصة لها «درع» وقد بطل هذا بطلانا تاما وكان من هذه المعانى ــ أيضا ــ جانب السفينة، وقد أدى هذا المعنى الأخير إلى بعض الصيغ المنعزلة.

ou board a ship
a board a ship
tc board a ship

وقد توسع فى هذه الصيغ حتى استعملت مع المركبات الأخرى كعربات السكة الحديد ــ والسيارات(1).

ونلاحظ فى انتقال المعنى وجود علاقة ــ غالبًا ــ بين المعنى الأصلى والمعنى المنتقل إليه، وقد توضع الكلمة لمصطلح علمى يعتمد على علاقة ما وأهم هذه العلاقات:

1 ــ علاقة الاستعارة، وهى المشابهة: فقد يكون الارتباط بين المعنيين ــ القديم والجديد ــ قائمًا على أساس المشابهة بينهما ولذلك أمثلة كثيرة ورد بعضها فيما سبق، ومن ذلك أيضا فى اللغة العربية: «الأفن» فهى ــ بالمعنى القديم ــ قلة لبن الناقة ثم انتقلت إلى «نقص العقل» والعلاقة المشابهة فى النقص وإن كان فى الأول حسيا، وفى الثانى معنويا.

2 ــ علاقات المجاز المرسل: للمجاز المرسل علاقات كثيرة نذكر منها: السببية كما فى قولك «رعينا الغيث»، والمراد: النبات. والمسببية كما فى قوله تعالى: ﴿وينزل لكم من السماء رزقًا﴾، والمراد: المطر. والظرفية كما فى قولك: شربت كأسًا» والمراد ما فيه.

---

(1) انظر: فندريس اللغة 127 ، 224. ود. وافى: فقه اللغة ص185، د. تمام: مناهج البحث فى اللغة 250.

وقد انتقلت ــ بعلاقة المجاورة المكانية ــ كلمة الظعينة، وبعلاقة المجاورة الزمانية كلمة العقيقة على النحو الذى أشرنا إليه فيما سبق.

وكلمة bureau (مكتب) قد يكون معناها اليوم: المكتب الذى يجلس عليه الإنسان ويكتب عليه، أو المصلحة الحكومية، أو المكان الذى تدار فيه الأعمال، فليست هناك علاقة المشابهة بل لعلاقة أخرى هى ارتباطهما فى ذهن المتكلم فهما تنتميان إلى مجال عقلى واحد (١).

وهذا ما عناه فندريس حين قال: إن انتقال المعنى يتضمن طرائق شتى يطلق عليها النحاة أسماء اصطلاحية motaphore (الاستعارة)، وsynecdoque (المجاز المرسل بوجه عام)، أو catachrese (المجاز المرسل، أو غيره عند عدم وجود اسم للشيء المنقول إليه)(٢).

وفى المصطلحات العلمية يعتمد عادة على علاقة ما، كما هو الشأن فى نقل الألفاظ وقد تلتمس التماساً لصحة النقل ووضع الاصطلاح.

وبناء على ما قدمه هذا البحث من تطور دلالة الألفاظ يمكن أن ينشأ علم دلالة عام، وذلك بتركيز المعلومات المنتقاة من كل لغة عن تغيرات المعنى، فيسمح لنا هذا العلم بإرجاع تلك التغيرات إلى بضع قواعد لا من وجهة نظر منطقية كما فعل العلماء حتى الآن، بل من وجهة نظر سيكولوجية، وذلك يتطلب الابتداء من الأفكار التى تعبر عنها الكلمات لا من الكلمات نفسها(٣).

(١) ستيفن أولمان: دور الكلمة فى اللغة ص١٧٣ .
(٢) اللغة ص ٢٥٦ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٦٢ .

بين المقامات وقصص الشطار الإسبانية

د. عصام بهيّ *

انتهى، ومنذ وقت طويل، زمان السؤال عمّا إذا كانت الثقافة العربية الإسلامية قد أثرت فى الثقافة الغربية لتنقلها من عصور التأخر والانحطاط إلى عصر النهضة الحديث، أم لا. فالتأثير مؤكد، ومعترف به تمامًا، من الغربيين أنفسهم، قبل العرب والمسلمين. والكل يعترف بامتداد تأثير هذه الثقافة العربية ـ الإسلامية من العلوم الطبيعية، البحتة والتجريبية (الرياضيات والفلك والطب والطبيعة والكيمياء .. إلخ)، إلى الإنسانيات (الفلسفة والمنطق والأدب). على مثيلاتها فى الثقافة الغربية فى عصر النهضة.

* أستاذ النقد الأدبى بكلية البنات، جامعة عين شمس، والمعار حاليا إلى جامعة الإمارات العربية.

غير أن السؤال فى مجال الأدب بخاصة ما يزال، ربّما، مجالاً للأخذ والرّد بين الباحثين، لسببين على الأقل: **أما أولهما:** فهو أن طرق تسرب الأعمال الأدبية من لغة إلى لغة، أو لغات، أخرى ليست - ولا يمكن أن تكون، إلا فى حالات نادرة - بهذا الوضوح وهذه الصراحة التى يمكن ضبطها فى العلوم الطبيعية. فقد يأتى التأثير الأدبى من معرفة مباشرة باللغة المؤثرة، أو من ترجمات عنها إلى لغة المتأثر، أو إلى لغة ثالثة بينهما. وهذه، جميعًا، طرق واضحة إلى حد كبير. لكن التأثير قد يأتى - كذلك - من طرق أخرى غير مباشرة، وغير واضحة؛ كالسّماع أثناء الاحتكاك بالناس العاديين، أو الاطلاع على أعمال نقدية، أو ملخصات، أو عروض كتب... إلخ. وفى الأحوال كلها، فمن النادر أن يعترف الأدباء بالتأثير المباشر لأعمال أو كتاب آخرين عليهم. ومن ثم يصبح على الدراسات الأدبية أن تتعامل بمنتهى الدّقة والحساسية - بعد بذل كل الجهود الممكنة، وبمنتهى الدقة والإخلاص كذلك - فى تعاملها مع مثل هذه القضايا، التى أصبحت الدراسات المقارنة تضع عليها الكثير من المحاذير وعلامات الاستفهام.

أما السبب الثانى: فهو أن هذه التأثيرات لم تَسِرْ، حين حدثت، فى طريق مستقيم واضح؛ فالغرب، حين استفاد من هذا العطاء الأدبى العربى، لم يقف به - للأمانة العلمية - عند حدوده التى كانت له، بل أخذه، فأضاف إليه، وطوّره، ونقله من فن أدبى إلى فنّ أو فنون أدبية أخرى، ومن أسلوب إلى أسلوب أو أساليب أخرى. وهكذا لم يبق تراثنا الأدبى هو هو عند الغربيين، بل دخلت عليه تعديلات عدة أبعدته - فى كثير من الأحيان - عن الأصل العربى كثيرا.

وقد تضاف - فى هذا السياق - أسباب أخرى لا تقل أهمية؛ منها: فقداننا لكثير من وثائق هذه الفترة التى ستتعرض لها، أو غيابها عنا حتى الآن، على الأقل، ومنها أن الاعتراف ببعض التأثيرات قد يطعن الكبرياء الوطنى لبعض اللغات الأوروبية، أو ينزل ببعض الأدباء عن المكانة السامية التى رُفعوا إليها.

* * *

ومن القضايا التى طرحتها الدراسة العربية المقارنة، منذ بدايات نضجها، قضية تأثير «المقامات» العربية - عند الهمذانىّ والحريرى، ثم عند مقلديهما من الأندلسيين العرب واليهود - على نشأة «قصص الشُّطّار - أو الصعاليك - الإسبانية La novela

«Picaresca». ويشكل كتاب د . على عبد الرءوف البمبى «المقامات وباكورة قصص الشطار الإسبانية»(*) طرحًا جديدًا ــ أو مجدِّدا ــ لهذه القضية.

ويتكون الكتاب من ثلاثة فصول، مع «توطئة» و«تتمة»، أو مقدّمة وخاتمة، إذا شئنا التعبير! .

أما «التوطئة» فتصور مكانة الأندلس طوال تاريخها الإسلامى (٧١١ ــ ١٤٩٢م/ ٩٣ ــ ٨٩٧هـ)، ودورها الحضارى بوصفها معبرًا للعلم والمعرفة من العالم العربى الإسلامى المزدهر إلى أوروبا المتخبطة فى دياجير القرون الوسطى؛ فكانت ــ كما عبر المستشرق الإسبانى خوليان ريبيرا ــ «ودون منازع.. أكثر بلاد أوروبا تقدمًا وحضارة، وكان لها نفوذ هائل وتأثير لا يمكن إنكارهما على القارة العتيقة فى شتى الميادين». وقد حاول الحكام الجدد لإسبانيا طمس هذا الوجه العربى الإسلامى فيها حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادى، حين «تمرّد أحد رجال الكنيسة الإسبانية على هذا الصمت المتواطئ، والآثم، ورفع صوته ــ بالرغم من ندرة، أو انعدام ــ المصادر العلمية وقتها ــ مشيدًا ببعض ما كان للعرب على إسبانيا وأوروبا من فضل». ومنذئذٍ والدراسات تتوالى، كاشفة عن الآثار العربية الإسلامية فيما حققته أوروبا الحديثة من إنجازات، فى مجالات الأدب من الشعر الغنائى إلى القصة بألوانها المختلفة، والمسرح، والطب، والفلسفة.. إلخ.

ويرجع الفضل فى الكشف عن هذا كله - فى رأى المؤلف ــ إلى دراسات المستشرقين الجادة؛ أما على الجانب الآخر - العربى - فلانجد «سوى ترديد لبعض ما توصل إليه المستشرقون دون وعى أحيانًا كثيرة؛ لأن المدْلى بدلوه، إما دخيل على هذا النوع من الدراسات، أو - على الأقل ــ عالة عليه ...» (ص١٠).

ويدرس الفصل الأول من الكتاب «فن المقامة فى الأدب العربى». وتشير الدراسة إلى تميز «المقامة» بوصفها شكلا أدبيا جديدًا فى الأدب العربى، وإلى أن الاهتمام بها - حتى وقت قصير ــ ظل قائمًا على «شرح متونها وبيان ما بها من قيم نحوية وبلاغية وأسلوبية»؛ أما النظر إليها بوصفها عملاً فنيا يحتوى على بذور درامية، أو يعمد إلى خلق

(*) صدر الكتاب فى سلسلة : كتاب الرّياض، الصادر عن مؤسسة اليمامة الصحفية؛ الرياض المملكة العربية السعودية؛ رقم ٤٨.

نماذج إنسانية فنية، فلم يكن إلا في ضوء «التقدم الباهر والتطور المثمر للفن الراوئى الغربى الذى غزا عالمنا العربى خلال القرن العشرين». وعلى إثر موجة الدراسات التى أماطت اللثام عن فضل العرب على أوروبا فى كثير من ميادين العلم والفن والأدب، انبرى نقاد عدة للدفاع عن أسبقية القصة الواقعية فى الأدب العربى - ممثلة فى «المقامات» - وإمكان تأثيرها فى قصص الشطار الإسبانية، التى تعدّ البداية الحقيقية للفن الروائى الواقعى.

ويعرض الفصل لمقامات بديع الزمان الهمذانى (٣٥٨ ــ ٣٨٩هـ)، الذى عاش فى عصر تَفتت الدولة العباسية إلى دويلات، وشيوع الصراع الشعوبى، والمناظرات الفكرية. وفى ذلك العصر ساد واقع اجتماعى شديد التفاوت طبقيا؛ حيث طبقة الأثرياء (من الحكام والأمراء والوزراء والحجاب، ثم من يلوذ بهم من الكتاب والشعراء)، ثم الطبقة الفقيرة التى تضم السواد الأعظم من الناس، وفيهم العلماء والأدباء الذين أعيتهم الحيلة فى التقرب إلى ولاة الأمر، أو أبى عليهم كبرياؤهم أن يمتهنوا علمهم وكرامتهم. وعلى المستوى الثقافى كان العصر عصر انفتاح وتلاقح بين الثقافات المختلفة (العربية والفارسية والهندية واليونانية)، كما كان كل بلاط يحاول أن يجذب العلماء والأدباء إليه. غير أن هذا الرواج كان محكومًا بظاهرتين: مصادرة الحرية الفكرية والعلمية إذا تعرضت لما يمس نظام الحكم، أو سياسة الدولة، ثم إشاعة التكسب بالعلم والأدب وإراقة ماء الوجه على أعتاب الحكام لنيل الحظوة والشهرة والثراء.

وكان بديع الزمان، على نبوغه وتفوقه، ممن عاشوا فقراء معدمين؛ لقلة حيلته وعزة نفسه وأصوله العربية. وقد ألف مقاماته ــ التى انتزع مضمون معظمها من الواقع الذى عاش فيه ــ مستمدًا من واقعة الشخصى، ومن معايشته لعدد من «شعراء الكدية» فى بلاط الصاحب بن عباد، من أمثال ابن الحجاج، وأبى دلف، وابن سكرة، فكأن بديع الزمان لم يكن أول من عالج موضوع الكدية، بل سبقه إليه شعراء ــ كما رأينا ــ ثم ابن دريد، والجاحظ، الذى ضم «بخلاؤه» عددًا من المكدين.

والشخصيتان الرئيسيتان فى مقامات الهمذانى هما: الراوية: عيسى بن هشام، والبطل: أبو الفتح الإسكندرى. وقد يكون الراوية هو البطل فى بعض المقامات. أما أبو الفتح فهو نموذج للمكدى الواسع الحيلة،

المثقف الواسع الإطلاع. وهو قادر على تقمص شخصيات عدة: شاب فى عنفوان قوته، أو شيخ هرم، أو أعمى، أو قرّاد.. إلخ. مرتديا لكل شخصية زيها المناسب. ويجد الكاتب أن هذا «التناقض الظاهر فى شخصية البطل وخروجها عن إطار التطور الطبيعى المناسب لتقدم الزمن، قد أبعدها كثيراً عن مفهوم البطولة القصصية بالمفهوم الحديث» (ص١٨). وأما عيسى بن هشام فيظهر أحيانًا عالمًا وأديبا وشاعراً واسع الاطلاع والثقافة، وأحيانًا أخرى محتالاً، مكاراً مستهترا.

وموضوعات المقامات أُملوحة أو حدث فكاهى، ويدور معظمها حول أساليب الكدية، وتختلف من مقامة إلى أخرى، ولا يربط بينها إلا شخصيتا البطل والرّاوى. والحدث فى المقامات غير متنام، أو متطور؛ لأنه ينتهى فجأة بمجرد اكتشاف الرّاوى لشخصية البطل، على الرغم من المحاولات الدّائبة من أبى الفتح للتخفى، ومن ثم لتغيير الحيلة، أو الأسلوب الذى يلجأ إليه للظفر بغايته، والبديع لا يسبر أغوار شخصياته، ولا يغوص فيها، ولا يحدد ملامحها النفسية والاجتماعية، بل يستعير شكلها الخارجى فقط للوصول إلى هدف البطل (الصَّدَقة).

كما أن المقامات تميزت بالإغراق فى الصنعة اللغوية (والبلاغية).

ومع ذلك، نجد من يتحدث عن المقامات بوصفها صورة كاملة لواقع المجتمع العباسى في ذلك الوقت، وأن مؤلفها عرّى أساليب الخور والضعف، والزيف والنفاق، فى المجتمع وتجلت ثورته فى تصويره الدقيق للظواهر المكونة لهذا المجتمع، بحيث تجلت مأساته واضحة، أملاً فى الإصلاح.

وفى هذا الكلام ــ فى رأى الكاتب ــ قدر غير قليل من المبالغة؛ فالغاية الأساسية للمقامات ــ عنده ــ تكمن فى إظهار البراعة الأسلوبية لكاتبها، وفصاحته، ومقدرته اللغوية، وأقصى ما تطمح المقامات إليه أن تكون أثراً لغويًا تعليميا. ومعظم النقاد يميل إلى إفراغها من محتواها القصصى، ويجعلها أشبه بتمارين نحوية و«بهلوانيات» لغوية تجرى على لسان أديب شحاذ!

كانت مقامات الهمذانى نقطة الانطلاق لهذا اللون من الأدب فى العالم الإسلامى منذ نهاية القرن الرابع الهجرى. وقد تلتها مقامات الحريرى (٤٤٦ ــ ٥١٦هـ)، التى كانت ــ فى شكلها ومضمونها ــ صورة طبق الأصل تقريبًا لمقامات الهمذانى. فالحريرى وجه جل اهتمامه لإحكام الصياغة اللفظية،

والإغراق فى استخدام البديع، والميل إلى التكلف والبهرجة اللغوية ـ كما أن موضوعاتها تدور، فى معظمها، حول الكدية، بالإضافة إلى الألغاز والأحاجى، وتعليم بعض المسائل اللغوية أو الفقهية.

وقد برع الحريرى فى إتقان صنعة مقاماته، وبَزَّ الهمذانىَّ فى الأسلوب والصنعة اللفظية. فأحداث مقاماته أكثر تطورًا ونضجًا، وأقرب إلى القصة القصيرة من مقامات الهمذاني؛ الأمر الذى جعله يسمح ـ أحيانًا ـ بمشاركة شخصيات أخرى، إلى جانب البطل والراوية، كما سمح ـ كذلك ـ بإبراز بعض الصور الاجتماعية التى تميز بها عصره. فسيطرة موضوع الكدية على مقامات الحريرى ـ(وحدها؟!) يلقى الضوء على البؤس والشقاء اللذين ألمّا ظهور الناس، وإلى تأزم الأوضاع الاقتصادية، سواء بسبب سوء توزيع الثورة والظلم الاجتماعى، أو بسبب النزاعات والحروب والقلاقل، مع ضعف الحكام وانصرافهم عن أحوال الناس، وانشغالهم بالترف والمتع والملذات؛ حتى لقد استشرى الفساد، وانتشرت الرذائل، وتراجعت القيم والفضائل، مع اختلاق الأعذار لفعل هذا كله، وطمس الإحساس الداخلى بالذنب. وفى مقامات الحريرى صور من سلوكيات بعض رجال الدين الذين يتخذون من الدين وسيلة من وسائل التمويه والاستغلال لبلوغ غايات غير شريفة.

(ومع هذا كله)، فالحريرى لم يقدم إلا صورًا تغطى بها المجتمعات فى كل زمان ومكان، كما أنه لم يقدم إلا النزر اليسير مما كان فى مجتمعه من المفاسد والشرور، وقدّمها فى إطار يُضعف نواياه النقدية؛ لأن ما يقدمه ، فضلا عن عرضه فى شكل فكاهة، أو نكتة أدبية بليغة، لا يمثل إلا الحيل المتنوعة التى يلجأ إليها المكدى المحترف لبلوغ غايته. ثم إنه لا يحلل هذه النقائض ولا يتعمق فيها، بل يعرضها عرضًا سطحيًا مباشرًا. وأخيرًا، فإن حمل المقامات لمضامين واقعية نقدية لا يكفى وحده لنسبتها إلى القصص الواقعية ذات المضمون الاجتماعى فى مفهومها الحديث؛ لأن المقامة ـ بتعبير د. شوقى ضيف ـ «ليست قصة، وإنما هى حديث أدبى بليغ. . . فليس فيها من القصة إلا ظاهر فقط». وعلى الرغم من وجود نقاد يدافعون عن كون المقامات «بناء معماريًا فنيًا ذا عناصر درامية قوامها: الحدث والشخصيات والمضمون الاجتماعى، بالإضافة إلى الأسلوب»، فالغالب يميل إلى الرأى الأول، ويدافع عنه بكل سبيل. ومن ثم، لا يكون

مقبولاً عنده أن يوصف بطلا مقامات الحريري والهمذاني بأنهما «نموذجان أدبيان». وليس ذلك لأسباب فنية فحسب ــ كونهما غير مقنعين، ويخلوان من عناصر الصراع، وبطل الحريري متناقض مع نفسه، والتطور الطبيعي له غير معقول ــ بل لأسباب تاريخية، كذلك، هى أن المقامات لم تؤثر فى نشأة القصص الواقعى الأوروبى ــ وقصص الشطار طليعته ــ وأن كل ما قيل فى هذا السياق هو تعسف وافتعال فى الأحكام، وافتقار إلى الموضوعية.

لقد شاعت المقامات فى الأندلس ــ المعبر الطبيعى المفترض لها إلى أوروبا ــ وقلدها كتاب كثيرون من مسلمى الأندلس ويهودها، لكن لم يثبت أنها تُرجمت لا إلى العبرية ولا إلى اللاتينية، أو ربما ترجمت وضاعت من تراث كثير. أما إمكان معرفتها شفاهة فهو صعب؛ لأن انتقال الصّنعة اللغوية ـ وهى لبّ المقامات ــ ومعرفتها شفاهة، أمر يصعب تصوره مع كتاب مسيحيين إسبان لا يجيدون العربية.

بناء على هذا، ففى رأى د. البمبى أن آراء آنجل جونثالث بالنثيا وغنيمى هلال ولطفى عبد البديع ومحمود على مكى ومن نقل كلامهم من الدارسين والنقاد، لم تكن نتيجة بحث علمى دقيق، بل نتيجة تناقل عبارة طيارة أوردها المستشرق الإسبانى قال فيها: «وإنه لمما يستلفت الذهن ويدعو إلى الدهشة، ذلك الشبه العظيم بين هذا الأثر الأدبى (يعنى مقامات الحريري)وذلك الطراز المعروف فى أدبنا الإسبانى باسم قصص الصعاليك Lanovela Picaresce ، وهو موضوع جدير بالدراسة».

يتناول الفصل الثانى العمل الذى يعد باكورة قصص الشطار أو الصعاليك الإسبانية وهى قصة «حياة لاثاريو دي تورمس، وحظوظه، ومحنه Lavida de Lazarillo adversidades de Tormes y de sus fortunas»، التى نشرت ثلاث مرات سنة ١٥٥٤م، لمؤلف إسبانى مجهول.

والفصل يبدأ بـ «الإطار التاريخى ــ الاجتماعى ــ الثقافى للقصة»؛ حيث نرى إسبانيا ــ بالرغم من الانتعاش التجارى والثروات الهائلة التى جلبها الإسبان من العالم الجديد ــ أشد فقرًا مما كانت عليه، بسبب التكاليف الباهظة للحرب المقدسة ـ فى الداخل؛ بين البروتستانتية الطارئة والكاثوليكية العريقة، وفى الخارج؛ مع الدولة العثمانية ـ وبسبب هجر الإسبان

للزراعة والحرف والصناعة، لهاثًا وراء حلم الثراء فى العالم الجديد.

ومع بزوغ فجر القرن السادس عشر كانت المقوِّمات الثقافية لعصر النهضة قد استوت؛ إذ تراجع الحماس الدينى، وتقدمت الكشوف العلمية والجغرافية، واكتشف التراث اليوناني والرومانى. من ثم، فقد نمت الطبقة الوسطى (البرجوازية) على حساب طبقة النبلاء والفرسان ورجال الدين، وحظى العقل الإنسانى بشرعية مطلقة، وتراجع الإرث الأخلاقى. وإن كانت النهضة فى إسبانيا قد تميزت باستمرار النزعة الدينية التقليدية، وامتزاج ما هو شعبى ــ محلى بذوق الطبقة المستنيرة المثقفة. وهذا ما يفسر ظهور اتجاهين متلازمين، بل متمازجين، فى الأدب الإسباني: أحدهما واقعى، يناسب ذوق الطبقات الشعبية، والآخر مثالى للطبقة المثقفة النبيلة.

وتدور «حياة لاثاريو دى تورس..» حول طحان سُجن لاختلاسه من دقيق عملائه ثم أخرج من السجن ليلتحق بالجيش الإسبانى الخارج لقتال مسلمى شمال إفريقيا، لكنه لا يعود، وتضطر زوجته للانتقال بابنها إلى مدينة سلامنكا، حيث تتعرف إلى سائس مورسيكى (إسبانى-مسلم) اسمه زيد، وتنجب منه طفلاً غير شرعى، ويتهمه سيده بالسرقة؛ فيجلد ويعذب. ولا تجد الأم إلا أن تدفع ابنها الأكبر ــ لاثاريو ــ إلى العمل؛ فتلحقه بصحبة شحاذ أعمى، شديد الدهاء فى استدرار عطف الناس، شديد البخل مع لاثاريو، الذى ينتقم منه ويتركه، ليلتحق بخدمة قسيس فى قرية، ولم يكن هذا القسيس أقل بخلا ومكرًا؛ فكان لاثاريو مضطرًا إلى سرقته حتى لا يموت جوعان؛ ولما اكتشف القسيس السرقة شج رأسه بعصاه، وألقى به إلى الشارع. وفى مدينة طليطلة عاش لاثاريو لبعض الوقت على الصدقات، حتى وجد فى طريقه من يبدو محترمًا؛ فصحبه: فإذا هو تابع لفارس أضنى الدهر عليه وعلى وظيفته؛ فيضطر لاثاريو إلى أن يسأل الناس ليعوله، بل يهرب السيد من طوفان دائنيه، ليواجههم لاثاريو وحده! وكان سيده الرابع راهبًا يسلك كل سبل النصب والدجل ليبيع تمائمه «المقدسة» لبسطاء الناس؛ ولهذا، «ولأسباب أخرى»، تركه لاثاريو بعد ثمانية أيام لا غير، ليعمل فى خدمة رجل دين آخر يبيع ـ بدوره ـ التمائم المقدسة، ويستخدم ــ كذلك ــ أحط الوسائل فى ترويجها. ويتركه لاثاريو بعد أربعة أشهر ليعمل سقاء لحساب أحد قساوسة الكنيسة

الكبرى فى طليطلة. وعلى مدى أربع سنوات استطاع لاثاريو أن يجمع قليلا من المال، اشترى به ملابس مستعملة وسيفًا قديمًا ليعمل ــ أولاً ـ مساعدًا لشرطى، لكنه يهرب خوفًا من مخاطر الوظيفة. ثم عمل ــ أخيرًا ـ دلالاً، واتصل برئيس كهنة سان سلفادور، الذى أسند إليه بيع نبيذه، وزوجه من خادمته، واستأجر له بيتًا إلى جوار بيته، وكان يستضيفه هو وزوجته فى أيام الآحاد والأعياد؛ الأمر الذى فتح الباب لألسنة السوء لتلوك سيرة امرأته، حتى وصلت «أقاويلهم» إلى «صاحب الفخامة» (من الواضح أنه أحد كبراء الكنيسة) الذى أرسل إلى لاثاريو يستوضحه الأمر. وقد كتب لاثاريو هذه الرسالة/القصة يدافع فيها عن شرف زوجته، ويبين مدى حرصه على المحافظة على الاستقرار الذى حققه بعد طول معاناة وصبر على المكاره.

العمل ــ إذن ــ يقدّم «بطلاً» وضيع الأصل، لا تحركه دوافع مثالية، بل يحركه الدّفاع اليومى المستميت عن لقمة العيش، فى مجتمع جامد، بلا قلب. فهو عمل يناسب الطبقة الوسطى الجديدة، التى تسخر من المثاليات، ومن القيم الدينية المتوارثة، ولا تهتم إلا بما يحقق مصالحها الخاصة.

وينفرد العمل بأنه يقوم على سرد أحداثه فى إطار سيرة ذاتية، مروية بضمير المتكلم؛ حيث تمتزج شخصية الرّاوى بشخصية البطل. وهو لا يكتفى بالتركيز على الدفاع عن نفسه وزوجته أمام «صاحب الفخامة»، بل يقدم إليه قصة حياته كاملة، لكى يدرك البواعث التى جعلته يتقبل هذا الوضع المهين الذي وجد نفسه ــ أو وضعها! ــ فيه. فهى سيرة واقعية، ومقنعة، وصادقة لأن ملامح مجتمع ذلك العصر والتكوين النفسى للبطل، بارزة فيها، بل جاءت كل عناصر الحدث فيها شديدة الواقعية، من الزمان والمكان، إلى العملات والعادات، إلى الشخصيات التى يمكن التعرف عليها فى مجتمع ذلك العصر.

لهذا كله، كان طبيعيا أن يعمى المؤلف على شخصيته؛ ليحمى نفسه من العدوانية والخطورة التى يحملها العمل، وليترك الدارسين فى عمياء يصعب فيها ــ بل يستحيل ــ التكهن بشخصيته. وحتى الإشارتان التاريخيتان اللتان حملهما العمل، جاءتا غامضتين لاتهديان إلى شىء.

فهل فى هذه القصة شىء من «المقامات»؟

يخصص المؤلف الفصل الثالث لأوجه التباين الرئيسية بين هذه القصة وفن المقامات، مؤكدًا، منذ البداية، على أن

المقامات لم تترجم إلى العبرية، أو اللاتينية، أو الإسبانيـة؛ لأن جهود مدرستى الترجمة اللتين قامتا فـى إسبانيـا (مدرسة طليطلة، ومدرسة ألفونسو العاشر، المعروف بالعالم)، كانت موجّهة أساسًا إلى المؤلفات العلمية والمنطق والفلسفة وعلم النفس (كذا!). كما أن المقامات كانت مجرد تدريبات لغوية معقدة، وعسرة الفهم على المترجمين وقتها، ثم إن اللغة الإسبانية نفسها لم تكن تتسع آنذاك لنقل هذا الفن إليها.

ويجمع الكاتب ــ بعد هذا ــ أوجه التباين بين العملين على النحو التالى:

الأسلوب: حيث كُتبت قصة لاثاريو فى أسلوب نثرى بسيط، خال من الصنعة اللفظية والبلاغية، عار من الإسهاب والإطناب. فالأسلوب فيها لم يكن هدفًا فى ذاته، عكس المقامات التى كان الأسلوب فيها هدفًا لذاته.

ثم إن الهدف فى كل منهما مختلف كذلك؛ فمؤلف لاثاريو يقول: إنه كتب هذه الأحداث حتى لا تضيع، وحتى يستفيد منها الناس. وهو يكتبها ــ كذلك ــ لينتقد طبقة النبلاء، وليدركوا عظمة ما فعله غيرهم «فمن استطاعوا بالجهد والتدبر ــ رغم معاكسة الظروف ــ السباحة إلى بر الأمان». هذا فى حين ظل الهدف فى المقامات هدفًا تعليميًا أخلاقيًا محدودًا.

ومن جهة ثالثة، فإن البيئة المكانية فى قصة لاثاريو محدَّدة جغرافيا، مع إبراز التفاصيل الخاصة بها؛ أما المكان فى المقامة فهو عام، لا يؤثر فى الأحداث ولا تؤثر فيه.

أما النقد الاجتماعى فهو ـ فى قصة لاثاريو ــ واع، وهادف، ومقصود، بل تفرضه المتغيرات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وتعمل القصة على إبرازه وتعميقه. أما فى المقامات، فالنقد الاجتماعى لا يأتى عادة من داخلها، كما أن المقامات تقتصر على حدث واحد مكرر، هو التسول والكدية، بل وتجرده من الدلالات المادية والإطار المكانى والزمانى لمجتمعها.

ومن المنظور القصصى نجد أن أحداث «لاثاريو» مستمدَّة من الحياة، ومعروضة بـ يصور الغاية المحددة منها، وتسلسلها جذاب ومشوق، والأسلوب مناسب، والشخصيات مقنعة، ومتفاعلة مع الأحداث، وفى صراع دائب مع مَنْ حولها، كما أنها محدودة الأبعاد الاجتماعية والنفسية. والبيئة الزمانية والمكانية التى تدور فيها الأحداث مرسومة بدقة. وبناء القصة فى خط أفقى؛ يبدأ بمقدمة، ثم تتطور الأحداث وتتنامى حتى

تصل إلى ذروتها مع نهاية القصة .

ومنظور السرد فى «قصة لاثاريو» قائم على السيرة الذاتية (ولها سوابق كثيرة فى الأدبين الإسباني والأوروبى)؛ فالراوى هو نفسه البطل، والمقدمة جزء أساسى من القصة، لا ينفصلان. أما المقامة فتباعد بين الراوى والبطل، كما أن شخصية البطل فيها جامدة، متناقضة، عارية عما يميزها من ملامح جسدية ونفسية، وهى لا ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحدث. وشخصية لاثارو كانت موجودة فى الواقع قبل انتقالها إلى الأدب؛ أما الشروجى فقد أنشأها الأدب لتومئ إلى مثيلاتها فى الواقع(؟!).

وأخيرًا، ففى قصة لاثاريو حوار ذاتى monoloug؛ أى مناجاة، قصد بها سبر أغوار البطل النفسية، والتعرف على تأملاته وخواطره، وهو ما لا نجد له مثيلا فى المقامات.

وينتهى الكاتب - فى «التتمة» — إلى خلاصة مفادها أن محاولات إيجاد صلة بين المقامة والقصة الحديثة فى أوروبا — عبر الأندلس — لم تكن إلا وهما من الأوهام، ومغالطات لا تستند إلى أساس موضوعى. والذين حاولوا هذا الربط لم يقرءوا قصص الشطار فى الإسبانية، وبعضهم لم يقرأها فى أى لغة. كما أنهم لا يملكون العلم الكافى بالأدب الإسبانى أو بتاريخه، وبملامح الثقافة الإسبانية ومقوماتها. . «فبأى منطق نسمح لأنفسنا بترديد أوهامهم أو التسليم بها دون تحقيق، أو تمحيص؟».

هذا هو الكتاب، أو — بالأحرى — خطوطه العريضة، حاولت أن أسوقها بأكبر قدر من الموضوعية والحياد. وهو جهد طيب، لا شك، ينبغى أن نحييه لسبب رئيسى هو التقاطه للقضية التى يعيد طرحها، وتوسيع مجال تقديمها، من جزء من فصل — كما فى بعض الكتب — أو حتى فى فصل بكامله — فى بعضها الآخر — إلى تكريس كتاب بكامله للقضية.

فالقضية، إذن وكما أشار الباحث نفسه، ليست جديدة. لكن الجديد فيها، والذى يستحق المناقشة، هو رأى الباحث فيها.

والباحث — فيما أتصور — دخل إلى الموضوع مسكونًا برأى مسبق (شكل إقناعًا أو عنادًا، لا ندرى!)، وعالج من خلاله الموضوع. وخلاصة هذا الرأى المسبق: أن قصص الشطار أو الصعاليك الإسبانية قد نشأت نشأة ذاتية، نتيجة للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى خلفتها مرحلة التحول — فى إسبانيا — من العصور الوسطى

إلى العصر الحديث، ونشأت فيه الطبقة الوسطى (البرجوازية)؛ فانقسم الذوق الأدبي إلى ذوقين؛ أحدهما مثالي، يناسب النبلاء - أو فلولهم ! - وآخر واقعي يناسب الطبقات الشعبية . . . إلخ.

وهذه الفكرة المسبقة هي التي حرمته من ولوج أي باب مفتوح - أو حتى نصف مفتوح! - «خشية» أن يجد وراءه ما يمس فكرته، بل أن يهدمها، أو - على الأقل - يشكك فيها ! فمن ذلك - مثلا - أن صاحب «الجملة الشاردة» المسئولة - في رأي المؤلف - عن كل «الأوهام» التي شاعت عن تأثير المقامات في قصص الشطار، هو واحد من أكبر المستشرقين الإسبان - هو آنخل جو نثالث بالنثيا - الذي لا نظن أن الاتهام بجهل الأدب الإسباني وتطوره ينسحب عليه! ولن نذكر غنيمي هلال ومحمود علي مكي ولطفي عبد البديع - ممن استشهد بهم الباحث - لأنهم وإن عرفوا الأدب الإسباني معرفة جيدة - لكنهم «مزاجهم» العربي قد أوقعهم - بالتأكيد - في حبائل هذه «الأوهام»!

ومن ذلك أن الباحث نفسه أشار إلى «بعض» ما هو ثابت تاريخيًا من أن المقامات - قراءتها وتقليدها وشرحها - شاع في الأندلس بين العرب واليهود في حياة الحريري نفسه (أي منذ القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي)، وأن يهوذا بن سليمان الحزيري - اليهودي الأندلسي - قد شرع في ترجمة المقامات، لكنه لم يلبث أن اتجه إلى تقليدها؛ فثمة - في عمله - «ترجمة» ثم «تقليد». وهو ليس الوحيد، بالمناسبة.

إن هذا كله يعني - فيما يعني - أن المقامات كانت معروفة، بل شائعة، في الأندلس حتى سقوطها - آخر القرن الخامس عشر الميلادي - وأن قصر المعرفة بها على المسلمين واليهود هو تضييق لا مسوغ له؛ لأن معرفة العربية وثقافتها كان جزءًا أساسيًا من ثقافة حتى المسيحي الأندلسي المثقف. وحتى إذا ضيقنا الأمر على العبرية، فقد أشرنا حالاً إلى حدوث الترجمة - ولو كانت جزئية - ثم التقليد، الذي احتفظ - بالتأكيد - بالكثير من الأصل، شخصيات ومواقف.

من هنا، تسقط حجة انعدام الترجمة العبرية، ولا يبعد أن تسقط حجة انعدام الترجمة اللاتينية إذا وضعنا أيدينا على كل الوثائق المتصلة بهذا العصر، وإذا أحسنًا - على الأقل - دراسة الوثائق الموجودة فعلا عن هذا العصر، ودراسة آفاق الثقافة التي كانت

متاحة للمسيحى الأندلسى آنئذ، واللغة ــ أو اللغات ــ التى كان يتلقى ثقافته عن طريقها.

ولنلاحظ أن هذا الحجاج كله قائم على أن المصدر الوحيد للثقافة والمعرفة هو القراءة (أيًا كانت اللغة ــ أو اللغات ــ التى يقرؤها المثقف بها). ولم يقل أحد بهذا؛ فمصادر الثقافة والمعرفة أوسع من هذا بكثير، ومن أهمها ــ فى تلك العصور ــ السماع والمشاهدة.. وغيرها. وقد أشار المؤلف نفسه إلى إمكان انتقال المقامات «شفاهة» إلى مثقفى إسبانيا المسيحيين، لكنه لم يلبث أن نفى هذا الاحتمال لعدم وجود الشواهد التاريخية! وكأنه ينتظر من يعترف له ــ صراحة ــ بسماعه لهذه «الحكايات» المختلفة عن المقامات. كما أنه ينسى أن الثقافة العربية ــ الإسلامية كانت هى الثقافة الشائعة وصاحبة اليد الطولى فى الأندلس طوال ثمانية قرون طوال (عُرفت المقامات فى أربعة منها!). ثم إن الشواهد «النصية» كثيرة.

وقبل أن ندخل إلى هذه «الشواهد النصية» لابد من الالتفات إلى أن انتقال الجنس الأدبى من أدب إلى أدب، أو من لغة إلى لغة لا يقتضى - ضرورة ــ انتقال الأسلوب، بخاصة حين يكون هذا الأسلوب موغلاً فى خصوصيته، كأسلوب المقامات. فلم يقل أحد ــ مثلا ــ إن مسرحيات شكسبير، لكى تنتقل إلى العربية وتؤثر فى كتابها، لابد أن تنقل شعرًا، وفى عروض يشبه العروض الإنجليزى، وفى لغة جاهلية، أو عباسية ــ على الأقل ــ لتشاكل إنجليزية شكسبير.. إلخ. إن جوهر عمل شكسبير يكمن في أبنية مسرحياته، والأحداث التى تنطوى عليها، وبناء الشخصيات، وصراعها.. إلى آخر ما هو من جوهر العمل المسرحى، وليس مجرد الأسلوب اللغوى؛ لأن القضية أبعد وأعمق من الأسلوب اللغوى وحده حين نقارن بين عملين، أو جنسين أدبيين.

إذا سلّمنا بهذا، وطبقناه على انتقال المقامات من العربية إلى غيرها، ترجمة، أو حتى شفاهة، فقد يحتل الأسلوب فى بعض هذه الأعمال مكانًا بارزًا، لكنه ــ بالتأكيد ــ لن يحتل هذا المكان نفسه فى حالات أخرى، بل يفسح مكانه لمواقف وشخصيات ــ بل نماذج إنسانية! ــ يمكن انتزاعها من قيود الأسلوب اللغوى لتنطلق فى سياقات مواقف أخرى، وأساليب أخرى، تناسب قدرة اللغة الآخذة، من جهة، وتناسب ذائقة العصر والبيئة والفنون الأدبية المتاحة .. إلخ، من

جـهـة أخـرى. ومن هـنا تسـقط حُجَّة أن أسلوب المقامات كان عائـقًا فى ترجمتها، أو انتـقالهـا وشيـوعها فـى الأوساط الشـقافـية الإسبـانية بعـد شيـوعها فى الأندلـس قرابة أربعة قرون.

هذه ملاحظة أولى، أما المـلاحظة الثانية المرتبـطة بالأولى، فــهى أن الجـنس الأدبى الذى ينتقل من بيـئة إلى بيئـة ومن لغة إلى لغة ليس شرطًا لازمًا أن يظل ــ كـما أشرنا فى البدايـة ــ على حالته الأولـى لإثبات أنه انتقل وأثر، بل غـالب الأحوال أن يتـعرض لتـغيـيـرات، قد تقل أو تكـثر، تقتـرب من الأصل، أو تبتـعد عنه، وعلى الرغم من أن مؤلف قصة لاثاريو المجهول قد حاول الابتعاد عن الأصل، لكنه لم يطمسه أبدًا، بل ـ على العكس ـ أكد الاقتراب بمحاولة الابتعاد!

أما التـغيير الأول الذى «حـاوله» مؤلف «قصة لاثاريو» فهو محاول نقل الجنس الأدبى من «ما يشبه القصة القصيرة» ــ فى المقامة ــ إلى «ما يشبـه الرواية» فى قصة. وهو هدف تحقـق منه الكثيـر ولا شك، لكنه لم يخف الأصل ــ كما أشرنا ــ لأن قصته مهذبة على انتقـال لاثاريو من سيد إلى آخـر، بحثًا عن عمـل يكفيـه مئونـة سؤال الناس. غـير أن سادته جـميعًا فاسـدون ــ إذا استثنينا السـيد الثـالث؛ الوصيف ــ يـحتـالون على الناس للتكسب والغنى. وبقـليل من التأمل سنجـد أن بعض مـواقف الاحتـيال، التى ينسـبهـا الهمـذانى والحريرى جمـيعًا إلى بطليهـما، يوزعـها مـؤلف قـصة لاثاريو على سـادته، الواحد بعد الآخر.

فـأول هؤلاء السادة: كـمـا أشرنا كـان «أعمى، لئـيما، مـاكرا، ويعرف الكثـير من الحـيل ووسـائـل النصب التى تعـيـنه على استدرار عطف المحسنين والمتصدقين، أو خداع البسطاء الذين كانوا يتهافتون عليه طلبًا للرُّقى والتـعـاويذ والصـلوات. .» والثـانى: كـان قسيسًا يعين على الصدقات والإحسان ويجمع الكثـير مـنها، مع بخـله ولؤمه. وإذا كـان الثالث: هو الوصيف المعـدم، فالرابع: كان راهبًا، لكنه كان ـ فى الحقيقة ـ «رجل أعمال جوال أكثـر منه رجل دين». والخامس: كان رجل دين يكسب الكثير من المال ببيع التمائم المقـدسة للدهمـاء والبسطاء، بعـد إيهامـهم بقـدرتها الفـائقة على الشـفاء من الأمـراض وجلب الخـير والمال لأصـحابهـا. .»، وهو يظهـر أمـام الناس «بمظهـر التـقى والورع، وتبكى مواعظه كل من يسمـعها»، لكنه ـ فى الحقيقة ـ مغامر سكير!.

ومن يعـرف المقـامات يعـرف أن لهـذه المواقف كلهـا ــ تقريبـا ــ ما يماثلهـا فيـها. فالإسـكندرى ـ عند بديع ــ يتخـذ التعـامى وسيلة للتكسب والخـداع (المقامة المكفوفـية)، وكذلك يفـعل السروجى عنـد الحريرى، فى المقامة السابعة (البرقعيدية). وهذا لا يتنافى ــ

بطبيعة الحال ـ مع وجود ظاهرة تسول العميان فى عصر كتابة لاثارو، وانتشارها، حتى سنت لها قوانين تنظمها. أما بيع التمائم والتعاويذ والأدوية والأدعية، ففى المقامات منها الكثير. فعند البديع، يبيع أبو الفتح دواءً لا يعرف أحد له فائدة، فى المقامة «السجستانية». وفى «الأصفهانية» يبيع دعاء يدعى أن الرسول ﷺ علمه إياه فى المنام. وفى المقامة «الحرزية» يبيع الأحراز لركاب سفينة فاجأتهم عاصفة. ويحرس السروجى ـ عند الحريرى ـ قافلة بدعاء لقنه فى منام (المقامة الدمشقية)، وفى «العمانيَّة» كتب «عزيمة» الطَّلق لحامل على السفينة فوضعت!.

وكثيرًا ما يلعب بطل المقامات الدور المزدوج لرجل الدين المنافق. فعند البديع، يؤم أبو الفتح المصلين، ويؤلب الناس على جماعة دخلت المسجد قادمة من الخمّارة، لكن الراوى يجده، هو نفسه، فى الليلة التالية مباشرة، فى إحدى الخمارات! (المقامة الخمرية). وفى المقامة «الدمشقية» عند الحريرى، يأخذ السروجى ما كسبه من خفارة القافلة بالدعاء المستجاب، ليشرب به خمرا. وفى «الشيرازية» يحكى للجماعة ـ شعرًا ـ عن تجهيزه لبِكْر واستعانته بهم على الخير؛ فيعينونه، وإذا هى الخمر! وهذه ـ فى الحقيقة ـ مجرد نماذج، وإلا فالمقامات ـ فى معظمها ـ على هذا «الدور المزدوج» الذى يلعبه بطلا المقامات طوال الوقت، من كونهما أديبين يدعوان إلى الفضيلة ومحاسن الأخلاق، لكن دعواتهما تنكشف ـ دائمًا ـ عن أنها مجرد أساليب للخداع والاحتيال، كما تفعل كل شخصيات القصة الإسبانية» من سادة لاثارو. ويكاد يكون السيد الثالث ـ الوصيف ـ هو النموذج الوحيد الذى لا نعرف له أصلا فى المقامات؛ فهو ابن بيئته وعصره.

وما قلناه عن «السادة» نقوله عن «لاثارو» نفسه، الذى يلعب فى «القصة» دور البطل والراوى معا ـ لكننا نستطيع أن نراه ـ بقليل من التأمل، كذلك ـ راوى المقامات الذى تلقى به الأقدار ـ دائمًا ـ فى طريق البطل/ المحتال؛ فيكشف حيله، لكنه يستره. غير أن الشاهد المحايد ـ الراوى ـ نفسه يقوم بدور البطل/ المحتال نفسه فى عدة مقامات (راجع المقامة البغدادية عند البديع، مثلا). وهذا ـ بالضبط ـ ما يحدث من لاثارو، الشاهد الحى على احتيالات سادته، لكنه ـ فى كل مرة ـ مضطر إلى أن «يحتال» على هؤلاء المحتالين حتى لا يموت جوعًا!

غير أن مؤلف قصة لاثارو أضاف إلى ذلك التغيير الذى أشرنا إليه آنفا، أن قلب الوضع الذى كان موجودًا فى المقامة، حين جعل الراوى ـ لاثارو ـ بطلاً للعمل؛ فهو الذى يبدأ به العمل، وبه ينتهى، وهو الذى يلاحق العمل كله مصيره، من الولادة حتى «الكتابة»، ومن خدمته للآخرين حتى تحوله

إلى صاحب عمل ورأس مال. وهو ما أتاح له التحول بالجنس الأدبى ــ كما أشرنا ــ من «شبه القصة القصيرة» إلى «شبه الرواية»، بما خلقته وحدة الشخصية فى العمل من تماسك واستمرار.

فهل يشكل بطل المقامة «نموذجًا إنسانيًا»؟ لا جدال عندى فى هذا؛ فهو ينتمى إلى الشخصيات ذات النزعة الواحدة، التى تستغرق فى نزعتها استغراقًا ــ هى نزعة «الاحتيال»، التى تتفنن الشخصية فيها تفننا عجيبًا، وتبتكر فيها ابتكارات لا تخطر على بال أقرب المتابعين لها ــ وهو الراوى، الذى يفاجأ فى كل مرة ــ ويتزيًا لكل حالة بما يناسبها من وسائل التخفى وقوة التأثير (وهو ما عده المؤلف تناقضًا فى الشخصية!).

فهل نتصور أن البديع والحريرى رسما هذه الشخصية لمجرد أنها موجودة فى الواقع؟ أو لمجرد «التفكه» بها، وتعليم اللغة والبلاغة من خلال طرائفها؟

أشك فى هذا، بل وأؤكد أن النقد الإنسانى والاجتماعى أصل فى المقامات. فالبطل يلعب ــ طوال الوقت ــ على مواطن الضعف فى الإنسان (من الجرى وراء متعة وقتية زائلة، إلى التمسك بأهداب الحياة والهرب من مأزق مهدد، حتى الأمل المستحيل فى إحياء ميت!)، ثم على مواطن الضعف فى المجتمع ونظمه الاجتماعية والسياسية؛ ابتداء من خلقه لهذا النموذج العجيب (المثقف الأديب / المحتال!)، وليس انتهاء بالوقوف عند ظلم الحكام وفسادهم، وفساد طوائف كان ينبغى أن تكون بمعزل عن هذا الفساد كبعض القضاة، وبعض رجال الدين . . . إلخ).

إذا كان مؤلفنا يجعل من «تجاوز نطاق اللغة التى كُتبت بها» هذه النماذج شرطًا فى تحولها إلى نموذج إنسانى، فإن النموذج قد انتشر ولا شك (عبر «المقامات» و«ألف ليلة..»، و«بابات» ابن دانيال الموصلىّ)، بل فى الآداب الأوروبية كلها تقريبًا. ويكفى أن أحيل ـ هنا ــ إلى كتاب د.على الراعى عن «شخصية المحتال، فى المقامة والحكاية والرواية والمسرحية»؛ ففيه يلاحق المؤلف تجليات «النموذج» وتقلباته، فى الأدب العربى ــ الشعبى والرسمى ــ القديم والحديث، ثم فى الأدبين الإسبانى والإنجليزى.

إننى لست من الذين يتغنون دائمًا بأمجاد الجدود، بالحق، أو بالباطل، لكننى ــ مع هذا ــ لست مع جلد الذات وتعريتها من كل فضل، ولو كان واقعًا! ولا أنا مع الذوبان فى الغرب ونسبة كل فضل إليه، ولا مع لعنته وتعريته من كل فضل. لكنّى مع الحقيقة التى يشهد بها التاريخ، وتؤيدها الوقائع. وحق التراث العربى الإسلامى واضح فى هذه القضية وضوح الشمس فى رابعة النهار: إنه هو الذى قدم الأصل وأبدعه، ثم أخذ الآخرون ــ فى غير سلبية ــ ونموا وطوروا. لكن التنمية والتطوير ــ على أهميتهما ــ لا ينفيان الأصل، بل لا يخفيانه.



منهج المراكشي

في شرحه لقصيدة لامية العجم

د. محمود محمد العامودي*
د. حمد حمدان طباسي**

ملخص البحث

قمنا في هذا البحث بعمل ترجمة موجزة للمراكشي ، وهو أحد شراح قصيدة لامية العجم للطغرائي ، ثم عرفنا بهذه القصيدة ، وأهميتها في التراث العربي ، وترجمنا لمؤلفها ، وسبب تسميتها بهذا الاسم ، ومن قام بشرحها.

وخلصنا إلى المنهج الذي سلكه المراكشي في شرحه للامية العجم :

" إيضاح المبهم من لامية العجم "

ثم بينا شخصية المركشي من خلال آرائه .

وأخيراً وصفنا النسخ المخطوطة التي اعتمدنا عليها في دراستنا لهذا الشرح .

* أستاذ مشارك في النحو والصرف ، قسم اللغة العربية ،كلية الآداب ، الجامعة الإسلامية – غزة .

** أستاذ مساعد في النحو والصرف ، قسم اللغة العربية ، كلية الآداب ، جامعة الأقصى – غزة .

Abstract

In this study, we have done brief translation of Almorakeshi, who is one of the interpretors of lameyat Alagem's poem for Attoghra'i. Then we have set definition for the poem and clavified its improtance in the Arabic tradition. We have also written about the autoboigraphy of the poem's author and the reasons for naming it and about those who previoisly intereprated it.

We then clarified the methoed he used in interpreting the poem named as the poem, named as.

" Idaah Almobham men lameyat Alagem"

After then we dentified Almorakeshi's character throuhg his views. Finally we have set description to the manuscvipts we relied on when studying his interpretation.

مقدمة

تعد قصيدة لامية العجم للطغرائي من أهم القصائد التي حظيت باهتمام بالغ في تاريخ التراث العربي ، ولذلك يقول الصفدي[1] : أما فصاحة لفظها فيسبق السمع إلى حفظها وأما انسجامها فيطوف منه بخمر الأنس جامها ، وأما معانيها فنزهة معانيها ... "

فقد جاءت القصيدة مليئة بالصور الرائعة والأخلاق السامية ، ومثلت خلاصة تجارب الشاعر في الحياة ، والقيم التي يؤمن بها ويتحلى بها،والحكم والمُثل التي استخلصها.

ولهذا حظيت بشروح كثيرة ذكر منها بروكلمان[2] نحو ثلاثين ما بين شرح وتخميس وتشطير ومعارضة .

المراكشي(٣)

هو أبو جمعة سعيد بن مسعود الماغوسي الصنهاجي المراكشي ، ويُعرف بابن أبي جمعة فاضل من أهل مراكش ، أديب فقيه نحوي ، دار البلاد وأخذ عن علمائها ورجع إلى مراكش ، ومات مطعوناً بها ، ولد سنة تسعمائة وخمسين ، وله تصانيف منها :

١- إتحاف ذوي الأرب بمقاصد لامية العرب .

٢- إيضاح المبهم من لامية العجم .

٣- شرح التصريف . ٤- شرح شذور الذهب .

٥- نظم الفرائد الغرر في سلك فصول الدرر ، أي درر السمط .

تُوفي بعد سنة ألف وست عشرة من الهجرة .

---

(١) الغيث المسجم ١/١٠ .

(٢) بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ٥/٧-١١ .

(٣) انظر ترجمته في اليواقيت الثمينة ١/١٦١-١٦٢ وهدية العارفين ١/٣٩٢ والأعلام ٣/١٠٢ ومعجم المؤلفين٤/٢٣٢ .

الطُّغْرَائي

اسمه ولقبه :

هو مؤيد الدين أبو إسماعيل بن علي بن محمد بن عبد الصمد الأصبهاني المعروف بالطُّغْرَائي[1]– بضم الطاء المهملة ، وسكون الغين المعجمة ، وفتح الراء – ونسبته إلى من يكتب الطُّغْرَاء ، وهي الطُّرَّةُ التي تكتب في أعلى المناشير فوق البسملة بالقلم الجَلّي تتضمن اسم الملك وألقابه ، وهي كلمة أعجمية محرفة من الطُّرَّةِ[2] .

مولده ونشأته :

ولد في أصبهان سنة ثلاث وخمسين وأربعمائة[3] ونشأ فيها ، ثم ارتحل إلى بغداد سنة خمس وخمسمائة ، وقد ضاقت به الحياة ، فقال قصيدته المعروفة بلامية العجم يصف فيها حاله ويشكو زمانه[4] .

بدأ حياته السياسية عندما ولي الوزارة في مدينة إربل[5]، وقد خدم السلطان ملك شاه بن ألبَ أرْسَلاَنَ ، وكان منشئ ابنه السلطان محمد مدة ملكه متولي ديوان الطغراء ، وصاحب ديوان الإنشاء ، تشرفت به الدولة السلجوقية ، وتشوقت إليه المملكة الأيوبية ، وتنقل في المناصب والمراتب وتولى الاستيفاء وترشح للوزارة[6] ، وبعد ذلك كان وزيراً للسلطان مسعود بن محمد السلجوقي بالموصل[7] .

مصنفاته :

كان الطغرائي آية في الكتابة والشعر خبيراً بصناعة الكيمياء ، له فيها تصانيف أضاع الناس بمزاولتها أموالاً لا تحصى منها :

---

(١) معجم الأدباء ١٠/٥٦-٥٧ ووفيات الأعيان ٢/١٨٥ والغيث المسجم ١/١٦ .

(٢) معجم الأدباء ١٠/٥٧ وشذرات الذهب ٤/٤٣ .

(٣) معجم الأدباء ١٠/٥٩ وبروكلمان ٥/٥ .

(٤) وفيات الأعيان ٢/١٨٥ والغيث المسجم ١/١٦ وشذرات الذهب ٤/٤٢ .

(٥) وفيات الأعيان ٢/١٨٩ والغيث المسجم ١/١٦ .

(٦) معجم الأدباء ١٠/٥٧-٥٨ .

(٧) وفيات الأعيان ٢/١٨٩ والغيث المسجم ١/١٦ وشذرات الذهب ٤/٤٢ .

جامع الأسرار ، وتراكيب الأنوار ، وحقائق الاستشهادات ، وذات الفوائد ، والرد على ابن سينا في إبطال الكيمياء ، ومصابيح الحكمة ، ومفاتيح الرحمة[1].وله ديوان شعر .

مكانته الشعرية :

لقد امتلك الطغرائي عاطفة جياشة ومقدرة على تصوير تجاربه في الحياة ، وقصيدته اللامية خير دليل على ذلك ، ففيها يقول الصفدي[2] : أما فصاحة لفظها فيسبق السمع إلى حفظها ، وأما انسجامها فيطوف منه بخمر الأنس جامها ، وأما معانيها فنزهة معانيها ، وأما قوافيها فتذهب القوى فيها ، ولما شكواها فترضُ الأكباد في الأجسام ، وأما إغراؤها فيوجب الوثوب على الآساد في الآجام ، وأما غزلها فما تذكر معه نغمات الأوتار ، وأما مثلُها فما هي إلا كالمصابيح في المساجد ذات الأنوار ، كأن ناظمها غاص في البحر فأتى بالدرر منضودة أو ارتقى إلى السماء فجاء بالدراري من الأفق مصفودة.

كما كانت لديه القدرة على تصوير المواقف المختلفة في حياته لامتلاكه ناصية اللغة ، قال عندما بلغ سبعاً وخمسين سنة وقد جاءه مولود :

هَذَا الصَّغِيرُ الَّذِي وَافَى عَلَى كِبَرِي ... أَقَرَّ عَيْنِي وَلَكِنْ زَادَ فِي فِكَرِي

سَبْعٌ وَخَمْسُونَ لَوْ مَرَّتْ عَلَى حَجَرٍ ... لَبَانَ تَأْثِيرُهَا فِي ذَلِكَ الحَجَرِ[3]

ولما عزم السلطان محمود على قتله أمَرَ به أن يُشَدَّ إلى شجرة ، وأن يقف تجاهه جماعة بالسهام ، وأن يقف إنسان خلف الشجرة يكتب ما يقول ، وقال لأصحاب السهام : لا ترموه حتى أشير إليكم فوقفوا ، والسهام مُفوّقة لرميه فأنشد الطغرائي في تلك الحالة :

وَلَقَدْ أَقُولُ لِمَنْ يُسَدِّدُ سَهْمَهُ ... نَحْوِي وَأَطْرَافُ المَنِيَّةِ شُرَّعُ

وَالمَوْتُ فِي لَحَظَاتِ أَحْوَرَ طَرْفِهِ ... دُونِي وَقَلْبِي دُونَهُ يَتَقَطَّعُ

بِاللَّهِ فَتِّشْ عَنْ فُؤَادِيَ هَلْ يَرَى ... فِيهِ لِغَيْرِ هَوَى الأَحِبَّةِ مَوْضِعُ

أَهْوِنْ بِهِ لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي طَيِّهِ ... عَهْدُ الحَبِيبِ وَسِرُّهُ المُسْتَوْدَعُ[4]

---

(١) معجم الأدباء ٥٨/١٠ .

(٢) الغيث المسجم ١٠/١ .

(٣) وفيات الأعيان ١٩٠/٢ وشذرات الذهب ٤٣/٤ .

(٤) معجم الأدباء ٥٩/١٠ .

فرق له وأمر بإطلاقه ، وهكذا كان تأثير شعره على أعدائه .

ويجمل الصفدي رأيه في شعره قائلاً[1] : " فأما شعره فعبر الشعري العبور علو عبارة وسمو استعارة وسموق راية وشروق آية وتناسق مقصد وغاية وتناسب بداية ونهاية"

مقتله :

لما جرى القتال بين السلطان مسعود بن محمد ولأخيه محمود بالقرب من همذان ، وكانت النصرة لمحمود ، فأول من أخذ الأستاذ أبو إسماعيل وزير مسعود ، فأخبر به وزير محمود وهو الكمال نظام الدين أبو طالب علي بن أحمد بن حرب السُّمَيْرَمي ، فقال الشهاب أسعد ، وكان طغرانيا في ذلك الوقت نيابة عن النصير الكاتب : هذا الرجل ملحد يعني الأستاذ فقال وزير محمود : من يكن ملحداً يُقتل ، فقُتِل ظلماً[2]

وكانت هذه الواقعة سنة ثلاث عشرة وخمسمائة ، وقيل : إنه قتل سنة أربع عشرة ، وقيل : خمس عشرة ، وقيل : ثماني عشرة ، وقد جاوز ستين سنة[3].

لامية العجم

تساؤلات كثيرة تتبادر إلى الذهن حول هذه التسمية

لماذا سميت هذه القصيدة بلامية العجم ؟ ومتى عرفت بلامية العجم ؟ ومن أسماها بهذه التسمية ؟ هل لأنها كتبت بلغة العجم ، أو لأن صاحبها من العجم؟

إذا كان صاحبها الطغرائي من العجم الفرس ، هل يصح وصفها بلامية العجم وتكتب باللغة العربية؟

لماذا لم تُسَمَّ هذه القصيدة بلامية الطغرائي مثلما سميت كثير من القصائد المشهورات لبعض الشعراء مثل : دالية النابغة الذبياني ، وبائية ذي الرمة ، ولامية الأعشى ، وبائية السيد الحميري ، ولامية الصفدي ، ولامية ابن الوردي ، ولامية ابن المقري .

---

(١) الغيث المسجم ١٨/١ .

(٢) وفيات الأعيان ١٨٩/٢ وشذرات الذهب ٤٢/٤ .

(٣) وفيات الأعيان ١٩٠/٢ وشذرات الذهب ٤٢/٤-٤٣ والأعلام ١١٨/٧ .

فقد نسبت هذه القصائد إلى أصحابها ، ومن المؤكد أن الذين نسبوها ليسوا أصحابها ، وإنما من قام بدراستها وشرحها من العلماء .

وإذ استعرضنا الأقوال التي تقربنا من الإجابة على هذه التساؤلات ، نقول : لقد عرفت هذه القصيدة بلامية العجم قديماً فأول شراحها العكبري (ت سنة ٦١٦هـ) يضع عنوانا لشرحه قائلا[١] : " كتاب شرح لامية العجم " ، وفي النهاية يقول[٢] : " آخر شرح لامية العجم لأبي بقاء العكبري " ، وأما ياقوت (ت ٦٢٦هـ) فيقول[٣] : " ومن شعر مؤيد الدين الطغرائي قصيدته التي تداولها الرواة وتناقلتها الألسن المعروفة بلامية العجم " ، ويقول ابن خلكان[٤] (ت ٦٨١هـ) وابن العماد[٥] (ت١٠٨٩هـ) : " والطغرائي المذكور له ديوان شعر جيد ومن محاسن شعره قصيدته المعروفة بلامية العجم ، وكان عملها ببغداد في سنة خمس وخمسمائة يصف حاله ويشكو زمانه " .

واستمر شراح القصيدة يذكرون هذا الاسم فالصفدي[٦] (ت٧٦٤هـ) يقول : " فإن القصيدة الموسومة بلامية العجم ... " ويقول[٧] في موطن آخر : " وللطغرائي المذكور ديوان شعر جيد ، ومن محاسن شعره قصيدته المعروفة بلامية العجم " ، وأما الدميري[٨] (ت ٨٠٨هـ) فعنوان شرحه " شرح لامية العجم " ويقول[٩] في موطن آخر : " فإن

---

(١) شرح لامية العجم للعكبري ق١ب .

(٢) شرح لامية العجم للعكبري ق١٨ب .

(٣) معجم الأدباء ٥٩/١٠ .

(٤) وفيات الأعيان ١٨٥/٢ .

(٥) شذرات الذهب ٤٢/٤ .

(٦) الغيث المسجم ١٠/١ .

(٧) الغيث المسجم ١٦/١ .

(٨) شرح لامية العجم للدميري ق١أ .

(٩) شرح لامية العجم للدميري ق١ب .

القصيدة الموسومة بلامية العجم رحم الله ناظمها .. " ، وبحرق اليمني[1] (ت ٩٣٠هـ) يقول : " فإن القصيدة الفريدة المشهورة بلامية العجم .. " .

إن هذه القصيدة قد كتبت بلسان عربي مبين ، فهي لم تكتب بالفارسية وترجمت إلى العربية ، إنها بحق من روائع الشعر العربي ، وقد تناولها الشراح بتفسير وتوضيح مفردات القصيدة ومعانيها كما قاموا بإعراب ألفاظها.

يقول الصفدي[2] : " وأما هذه القصيدة اللامية ، فإنما سمّيتْ لامية العجم تشبيهاً لها بلامية العرب لأنها تضاهيها في حكمها وأمثالها . ولامية العرب هي التي قالها الشنفرى وأولها :

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُـــدُورَ مَطِيِّكُمْ فَإِنِّي إِلى قَوْمٍ سِوَاكُـــمْ لأَمْيَــلُ

وقد روى عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه قال : علموا أولادكم لامية العرب فإنها تعلمهم مكارم الأخلاق . ورأيت لها شرحاً حسناً تامّ المقاصد كثير الفوائد ، وهو مجلد جيّد وحسبك أن الناس قالوا في هذه القصيدة : إنها لامية العجم في نظير تلك بمعنى إن كان للعرب قصيدة لاميّة مشهورة بالأدب والأمثال والحِكم ، فإن للعجم لامية مثلها تناظرها ، وإضافة الشئ إلى شئ مشهورٍ أو عظيم يدل على شرف المضاف . ألا ترى قوله تعالى : {مَنْ كَانَ عَدُواً للهِ ومَلَائِكَتِهِ}[3] أشرف لهم من قوله : "والملائكةِ لإضافتهم إليه "

وقد اعترض الدماميني على الصفدي قائلاً[4] : " أما الإضافة الواقعة في قولهم : لامية العرب فمشعرة بالتعظيم والشرف للمضاف من جهة شرف المضاف إليه ، إذ العرب هم أهل اللسان المبين الراسخون أقداماً في البلاغة مهرة البيان ، وفرسان الكلام ، وجهابذة الفصاحة ، فلا جرم أن إضافة المقول إليهم توجب تشريفاً له وتنويهاً لشأنه ، وأما العجم

---

(١) شرح لامية العجم لبحرق اليمني ق/١ص ب .

(٢) الغيث المسجم ٢٧/١ .

(٣) سورة البقرة ٩٨/٢ .

(٤) نزول الغيث ق٣أ .

فليسوا بهذه المثابة ، ولا قريب منها بل هم أبعد الناس عن الفصاحة ، وأقلهم تحصيلاً لملكة اللسان القويم ، لا ينكر ذلك إلا جاهل أو معاند ، ومن يكون بهذه الصفة فكيف تدل الإضافة إليه على شرف ، ولو قيل بدلالتها على العكس لكان صواباً " .

وقد رد الأقبرسي اعتراض الدماميني بقوله[1] : " ولا يتعقل متعقل من سياق كلام الصفدي في هذا المقام تفضيل العجم على العرب لساناً حتى يصح هذا التشنيع ، وكفى بقوله تشبيهاً لها بلامية العرب ، والمشبَّه به عن علماء البلاغة حقه أن يكون أبلغ من المشبه غالباً .

وأما من جهة الإضافة بالأمر المستعظم المستغرب منها في مقصوده ، وما دل عليه كلامه إن العجمي إذا ضاهى العربي بلاغة وفصاحة ولساناً عربياً وحكماً معنوياً كان ذلك بالغاً معنى التعظيم والشرف ، فهذا ما قصد من معنى تعظيم الإضافة في هذا المقام ، ولا يشك في هذا من له معرفة بأساليب الكلام".

يبقى احتمال واحد لتسميتها بلامية العجم ، وهو كون صاحب هذه القصيدة من العجم فهو من أصبهان .

وفي ظننا أن الذي سمى هذه القصيدة بلامية العجم هو الطغرائي نفسه صاحب القصيدة ، ليناله الشرف والشهرة بمقارنته بالشنفرى صاحب لامية العرب ذي الشهرة العالية ، والتي يقول فيها عمر بن الخطاب – رضي الله عنه : " علموا أولادكم لامية العرب فإنها تعلمهم مكارم الأخلاق " .

شروح لامية العجم

لقد حظيت هذه القصيدة بشروح كثيرة ،ولقيت اهتماماً من الأدباء والنحاة على حد سواء، وهي :

١- شرح لامية العجم ، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري[2] (ت ٦١٦هـ)

---

(١) تحكيم العقول بأفول البدر بالنزول ق ٢أ – ب .

(٢) بروكلمان ٥/٧ .

، وهو هذا الشرح الذي نقوم بتحقيقه .

٢- شرح لامية العجم ، ليوسف المالكي[١] ألفه حوالي (٧٥٠هـ) .

٣- الغيث المسجم في شرح لامية العجم ، لأبي الصفا صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ) ، والكتاب مطبوع .

وقد اختصره عدد من العلماء ، وهم :

أ- محمد بن عباس البدراني[٢] ، ويوجد مخطوط لهذا المختصر في برلين ٣١٢٣، ٦٠٤٤ .

ب- أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى الدميري (ت ٨٠٨هـ) ، وقد قمنا بتحقيقه ونشره .

ج-عبده بني باباد[٣] ، ويوجد مخطوط لهذا المختصر في جوتا ٢٢٤٩ .

د-محمد بن الخليل الكازروني[٤] ، ويوجد مخطوط لهذا الشرح في المكتب الهندي ٨٠١ رقم ٣ .

هـ-جلال الدين محمد بن أحمد المصري المحلي[٥](ت٨٦٤هـ)ويوجد مخطوط لهذا المختصر في مدريد ٢٢٤: ١.

و-وهناك مختصرات أخرى لمجاهيل[٦] .

٤-نزول الغيث على الغيث ، لبدر الدين محمد بن أبي بكر الدماميني[٧] (ت ٨٢٧هـ) ويوجد مخطوط لهذا الشرح في ليدن ٦٥٧-٦٥٨ وباريس ٣١٢٤ والإسكوريال ثان ٥٦٠

(١) بروكلمان ٥/٧ .

(٢) بروكلمان ٥/٨ .

(٣) بروكلمان ٥/٨ .

(٤) بروكلمان ٥/٩ .

(٥) شذرات الذهب ٧/٣٠٣-٣٠٤ وبروكمان ٥/٩ .

(٦) بروكلمان ٥/٨-٩ .

(٧) كشف الظنون ٢/١٠٣٨ وبروكلمان ٥/٩ والأعلام ٦/٥٧ .

، ٣٢٥ ، ١ ، ونقد هذا الشرح نور الدين علي بن محمد الأقبرسي[١] (ت٨٦٢هـ) وهو بعنوان " تحكيم العقول بأفول البدر بالنزول " ويوجد مخطوط له في باريس ٣١٢٥ .

٥-شرح لامية العجم ، لأبي الفتح بهاء الدين محمد بن أحمد الأبشيهي المحلي[٢] (ت ٨٥٢هـ) ويوجد مخطوط لهذا الشرح في برلين ٧٦٦٦ .

٦-شرح لامية العجم ، لأبي يحيى زكريا بن محمد الأنصاري السنيكي المصري الشافعي[٣] (ت ٩٢٦هـ) ، ويوجد مخطوط لهذا الشرح في الجزائر ١٨٥٥ .

٧-شرح لامية العجم ، لمحمد بن عمر بن مبارك الحميري الحضرمي الشهير ببحرق[٤] (ت ٩٣٠هـ) ، ويوجد مخطوط لهذا الشرح في برلين ٧٦٦٨-٧٦٦٩ والقاهرة أول : ٥٩٥ ولدى مصورة عنها .

٨-نبذ العجم على لامية العجم ، لجلال بن خضر الحنفي[٥] ألفه سنة (٩٦٦هـ) ، ويوجد مخطوط لهذا الشرح في أستانبول : أوبسالا ١٣٧ والمتحف البريطاني ثان ١٠٥٧.

٩-إيضاح المبهم من لامية العجم ، لأبي جمعة سعيد بن مسعود الصنهاجي المراكشي[٦] (ت بعد ١٠١٦هـ) ويوجد مخطوط لهذا الشرح في الرباط ٣٧٦ د ، ولدي الباحثين مصورة عنه .

١٠- شرح عبد اللطيف بن عبد الرحمن النزيلي اليمني[٧] بخط المؤلف في سنة (١٠١٨هـ) ويوجد مخطوط لهذا الشرح في أيا صوفيا ٤١١١ .

---

(١) بروكلمان ٨/٥ وشذرات الذهب ٣٠١/٧ والأعلام ٨/٥-٩ .

(٢) بروكلمان ٩/٥ والأعلام ٣٣٢/٥ .

(٣) بروكلمان ٩/٥ والأعلام ٤٦/٣ .

(٤) كشف الظنون ١٠٣٨/٢ وبروكلمان ٩/٥ والأعلام ٣١٥/٦-٣١٦ .

(٥) كشف الظنون ١٠٣٨/٢ وبروكلمان ٩/٥ .

(٦) كشف الظنون ١٠٣٨/٢ وبروكلمان ٩/٥-١٠ وفهرس المخطوطات المصورة بمعهد المخطوطات العربية الجزء الأول الأدب القسم الثاني ١٠١ .

(٧) بروكلمان ١٠/٥ .

١١-حل المبهم والعجم ، لعلي بن القاسم الطبري[١] ، ويوجد مخطوط لهذا الشرح في القاهرة ثان ٢:٨٨ وجامعة برسلاو .

١٢-الغيث المنسجم ، لعبد الرحمن الشافعي الحلبي العلواني الطبيب وهو مطبوع على هامش كتاب نفحة الأزهار لعبد الغني النابلسي في بولاق ١٢٩٩هـ .

١٣-قطر الغيث ، لعبد الرحمن الحلواني[٢] ، ويوجد مخطوط لهذا الشرح في برلين Oct ١٨٤٣رقم ٢ .

١٤-شرح لامية العجم ، لزين العابدين بن محي الدين بن ولي الدين الأنصاري السنيكي[٣] (ت ١٠٦٨هـ) .

١٥-شرح لامية العجم ، لأيوب بن موسى الكفوي[٤] ، يوجد مخطوط لهذا الشرح في الموصل ٤٩ رقم٤٤ ؛ ٣١ رقم ١٢١ ، ٢ .

١٦-تحفة الرائي للامية الطغرائي ، لمحمد علي لفندي المنياوي (ت ١٣٣٥هـ) ، وهو مطبوع في بولاق سنة ١٣١١هـ .

١٧-شرح لامية العجم ، لمجهول[٥] ، يوجد مخطوط لهذا الشرح في برلين ٧٦٧١ .

١٨-ملاك الشيم بحل معاني لامية العجم ، لعبد الوهاب بن صدقة بن عبد ربه الحجازي[٦] ويوجد مخطوط لهذا الشرح بدار الكتب المصرية ولديّ مصورة عنه .

منهج المراكشي في شرحه :

١- بدأ المركشي بمقدمة طويلة تحدث فيها عن النقاط التالية :

أ- الحمدلله والثناء عليه ، والصلاة والسلام على رسوله .

---

(١) بروكلمان ٥/١٠ .

(٢) بروكلمان ٥/١٠ .

(٣) بروكلمان ٥/١٠ والأعلام ٣/٦٥ .

(٤) بروكلمان ٥/١٠ .

(٥) بروكلمان ٥/١٠ .

(٦) فهرس المخطوطات بدار الكتب المصرية ٣/١٠٤ .

ب- ثم وصف قصيدة لامية العجم للطغرائي فقال[1] : " اشتمل عقدها من نفيس المعاني على درر مكنونة ، وانتظم في سلكها جواهر من عيون اللطائف ، كانت عن أيدي الابتذال مصونة مع الجزالة والحلاوة في اللفظ والمعنى ..."

جـ- ثم تحدث عن سبب شرحه لها بأن شارحيها لم يشفوا غليل المتأمل فمن مقصر مخل ومن مطول ممل .

د- ثم وصف حاله عند شرحه لها فقال[2] : " فقد جمعته وأنا مشتت البال اتجرع من غصص الدهر كؤوس البلبال .." .

هـ- سبب تسميته لشرحه بـ " إيضاح المبهم من لامية العجم "

و- إهداؤه الشرح للسلطان الأعظم أبي العباس أحمد بن أبي عبدالله محمد الشريف الحسني وذكر طرفاً من سيرته .

٢- التزم المراكشي في شرحه ترتيب الأبيات كما وردت في نص القصيدة .

٣- تناول في شرحه لأبيات القصيدة النقاط التالية بالترتيب :

اللغة والصرف ثم المعنى ويتبعه بأبيات من الشعر ثم البلاغة وأخيراً الإعراب .

٤- يقوم بتفسير المفردات اللغوية دون استثناء ثم يُناقش الأمور الصرفية عند تفسيره لهذه المفردات فيتعرض لأنواع الجموع وتصاريفها ومشتقاتها ، فمثلاً في البيت الرابع :

نَاءٍ عَنِ الأَهْلِ صِفْرُ الكَفِّ مُنْفَرِدٌ كَالسَّيْفِ عُرِّيَ مَتْنَاهُ عَنِ الخِلَلِ

يقول[3] : " اللغة ناءٍ اسم فاعل من نأى ينأى نائياً فهو ناءٍ ، وإنما حذفت لامه استثقالاً للضمة عليها كما تُحذف استثقالاً للكسرة في نحو مررت بقاضٍ ، ولذا ترد مع الفتحة لخفتها كرأيت قاضياً ونائياً ، لا يُقال : إن هذا الفعل أعني نأى ينأى خارج عن القياس كأبى يأبى ؛ لأنا نقول : هو جارٍ على قياسه ؛ لأن الموجب لفتح عينه كونه حرف حلق كما في سأل بعينه .

(١) إيضاح المبهم ١ب .

(٢) إيضاح المبهم ٢أ .

(٣) أيضاح المبهم ١٤ب – ١٥أ .

الأهْلُ : عشيرة الرجل وذووا قرابته ، وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه، وقد يجمع على أهلين وأهلات وعلى أهال .

الصُّفْرُ : الخالي ، وهو اسم فاعل أو صفة مشبهة به من صفر الزق أو الإناء ، صَفِرا إذا خلا مما كان فيه ، قال امرؤ القيس :

... ... وَلَوْ أدْرَكَتْـهُ صَفِرَ الوِطَابُ(١)

أي لخلا جسمه من الدم ، وهو كناية عن الموت .

الكَفُّ معروف ، والجمع في القلة أكف ، وفي الكثرة كفوف .

مُنْفَرِدُ : اسم فاعل من انفرد انفراداً إذا اعتزل الناس مقبلاً على التفكر فيما هو بصدده .

السَّيْفُ : معروف بجمع في القلة على أسياف ، وفي الكثرة على سيوف .

عُرِّيَ : من التعرية ، وهو التجرد ، يُقال : عراه تعرية ، وقد عَرِيَ عُرْياً وعُرْيَة وعُرْوَة إذا صار عرياناً .

مَتْنَاهُ : متنا الظهر والسيف ما اكتنف صلبهما من عن يمين وشمال .

الخِلَلُ : بكسر الخاء وفتح اللام الأولى - جمع كثرة لخله ، وهي بطانة منقوشة بالذهب ونحوه ، وكانوا يجعلونها غيثاً لأجفان السيوف ، وقيل : هي جفنة نفسه .

٥- يذكر المعنى الإجمالي للبيت ثم يُعقب على المعنى بأبيات من الشعر أو حكاية من الحكايات أو مثل من الأمثال ، فمثلاً في البيت التاسع والعشرين :

حُبُّ السَّلامَةِ يَثْنِي هَمَّ صَاحِبِهِ عَنِ المَعَالِي وَيُغْرِي المَرْءَ بِالكَسَلِ

يقول[٢] : والمعنى : إن حب الرجل للسلامة من المكاره ، وتوقيه للمعاطب مما يرد عزمه عن الوصول إلى أنواع المعالي والمكاسب ؛ لأنها لا تنال إلا بركوب متن الخطر ، ويغريه على الكسل الذي لا يفوز معه إلا بالذل والفقر فانبذه وراء ظهرك ، ولا تجعله قدوة

---

(١) هذا عجز بيت لأمرئ القيس في ديوانه ق٢٣/٣ص ١٣٨ ، وصدره :

وَأَفْلَتَهُنَّ عِلْبَاً جَرِيضاً ... ...

والبيت في لسان العرب (صفر) ٢٤٥٩/٤ .

(٢) إيضاح المبهم ٧٤أ - ب .

في شيء من أمرك ، وهذا باب عند العرب من العزة والأنفة واسع ، فإن الرجل منهم كان يعرض نفسه لأنواع المتلفات ويؤثر سبيلها على المرهفات ليكتسب المدح ، ولو بعد موته ، ويخلد مجده في صحائف الذكر ، ولو بعد مضيه وقوته ، فكانوا يتمثلون لأنفسهم بمثل هذا الكلام في مواطن الحرب ، ويرتجزون به في مواقع الطعن والضرب ، ويروى أن معاوية بن أبي سفيان قال كلما همت نفسي بالفرار يوم صفين أتمثل لها بقول عمرو بن الإطنابة أو الحطيئة :

أقُولُ لَهَا إذَا جَشَأتْ وَجَاشَتْ مكَانَكِ تُحْمَدِي أوْ تَسْتَرِيحِي

ومثله قول الحصين بن الحمام المري ، وكان يسمّى حامي الصنم :

تأخَّرْتُ أسْتَبْقِي الحَيَاةَ فَلَمْ أجِدْ لِنَفْسِي حَيَاةً مِثْلَ أنْ أتَقَدَّمَا

وقال قطري بن الفجاءة المازني التميمي ، ويكنى أبا نعامة ، وكان من فرسان الخوارج ومن أنجادهم سلموا عليه بالخلافة بعد موت الزبير بن علي السليطي اليربوعي سنة أربع عشرة :

لا يَرْكَنَنْ أحَدٌ إلَى الإحْجَامِ يَوْمَ الوَغَى مُتَخَوِّفاً لِحِمَامِ
وَلَقَدْ أرَانِي لِلرِّمَاحِ دَرِيئَةً مِنْ عَنْ يَمِينِي مَرَّةً وَأمَامِي
حَتَّى خَضَبْتُ بِمَا تَحَدَّرَ مِنْ دَمِي أكْنَافَ سَرْجِي وَعِنَانَ لِجَامِ
ثُمَّ انْصَرَفْتُ وَقَدْ أصَبْتُ وَلَمْ أُصَبْ جَذَعَ البَصِيرَةِ قَارِحَ الإقْدَامِ(١)

٦- بعد ذكره للمعنى يقوم بتوضيح المسائل البلاغية في البيت ، ومنها :

أ- المجاز العقلي ٥أ ؛ والمجاز المرسل ٢٣ب ؛ ٣٧ب

ب- الاستعارة التبعية ٢٣أ ، والاستعارة التخيلية ٤١أ ؛ والاستعارة التصريحية ٥١ب - ٥٢أ ، وترشيح الاستعارة ٥٢أ .

ج- التشبيه ١٥ب

د- المقابلة ٣٢أ - ب

هـ- حسن التخلص ٢٩ب

(١) الأبيات لقطري بن الفجاءة في ديوان الخوارج ق٢٢٦/١-٤ ص١٧١-١٧٢ .

و- المحسنات البديعية ١٣أ ؛ ٥ب ؛ ٣٧ب

فمثلا في البيت الثالث عشر :

وَالرَّكْبُ مِيلٌ عَلَى الأَكْوَارِ مِنْ طَرَبٍ صَاحٍ وَآخَرَ مِنْ خَمْرِ الهَوَى ثَمِلِ

يقول[1] : " وصاح : مجاز مرسل من استعمال المطلق في المقيد .

وخَمْرُ الهَوَى : إما من التشبيه المؤكد أو من الاستعارة بالكناية ، وعليه فذكر الصاحى والثمل إيهام ، وتنكير صاح وثمل للجنس لا للإفراد " .

وفي البيت من المحسنات المعنوية الطباق بين صاح وثمل ، مع التقسيم وهو أن يجمع المتكلم متعدداته تحت حكم ثم يقسمه ، وقد حكم على الركب بأنهم ميل على الأكوار ثم قسمهم إلى طرب من شدة الحزن ، صاح من النوم، وإلى ثمل نشوان من مقاسات السهر ومخامرة النوم .

وحكم الإدماج ما زال منسحباً على البيت ؛ لأنه يشير بفحواه إلى أن هذا كان في آخر الليل ، وإنهم ينتظرون الصبح أشد انتظاراً لطوله ؛ لأن النوم أكثر ما يتسلط على السائرين في الليل عند انتظار الفجر آخره .

٧- أكثر ما يكون اهتمامه في هذا الشرح بالنحو ، وفيه يناقش النقاط التالية:

أ- قد يكتفي بإعراب مفردات البيت كما فعل في البيت الخامس ، وهو لا يترك كلمة إلا ويقوم بإعرابها .

ب- يهتم بإعراب الجمل ، ففي البيت السابع :

وَضَــجَّ مِنْ لَغَبٍ نِضْوَى وَعَجَّ لِمَا أَلْقَى رِكَابِي وَلَجَّ الرَّكْبُ فِي عَذَلِي

يقول[2] : " وَضَجَّ : فعل ماض ... والجملة مستأنفة لكونها معطوفة على الجملة التي بعد حتى الابتدائية .

وَعَجَّ : يتعلق به ...

(١) إيضاح المبهم ٣٧ب .

(٢) إيضاح المبهم ٢٣ب-٢٤أ .

جملة " ألقى " من الفعل المضارع وفاعله المستتر فيه وجوباً صلتها ، والعائد محذوف حذفاً مطرداً لكونه ضمير نصب ...

وجملة " لجَّ الرَّكْبُ " من فعل وفاعل معطوفة على التي قبلها ، ولا يخفى أنه لا محل لشيء من هذه الجمل ، وإنما عطفها بالواو للدلالة على اشتراكها في الغرض الذي ساقها له ، والمناسبة المسوغة لعطف الجمل ظاهرة في كل من المسند إليه والمسند في جميعها ، فلا نطول بتفصيل " .

ج- يكثر من تحديد الأمور التالية :

١- اللام هل هي للجنس أو للعهد .

٢- نوع الإضافة محضة أو غير محضة .

٣- معاني الحروف .

٤- نوع الجمع .

ففي البيت الخامس والعشرين :

يُشفَى لديــغُ الغَوَاني في بُيُوتِهــمُ ... بنَهْلَةٍ مِنْ غَديرِ الخَمْرِ وَالعَسَــلِ

يقول[1] : " لديغ : نائب الفاعل ، وهو مضاف إضافة محضة بمعنى اللام إلى العوالى ، المعرف بلام الجنس أو العهد ، وإنما حذف الفاعل على الوجهين الأولين للخوف عليه ، أو للعلم به على الوجه الثالث ، وإن أردت بلديغ معناه الحقيقي فإضافته إلى العوالى محضة بمعنى في ...

بنَهْلَةٍ : يتعلق بيشفى ، والباء فيه للسببية عليه أيضاً .

من غدير : يتعلق بنهلة ، ومن للتبعيض ، ويحتمل أن يتعلق بمحذوف على أنه نعت لنهلة ، ومن للبيان أو للابتداء ، وهو مضاف إضافة محضة بمعنى اللام إلى الخمر مضاف إليه ما قبله .

والعسل : معطوف عليه ، واللام فيها للحقيقة ، وهي لام الجنس ، وقد يفرق بينهما بأن لام الحقيقة هي ما أشير بها إلى نفس ماهية المسمى ومعقوليته المتحدة في الذهن مع قطع

(١) إيضاح المبهم ٦٤أ-ب .

النظر عما صدق عليه من الأفراد في الخارج ، وإن لام الجنس هي ما أشير بها إلى معهود في الذهن مع ملاحظة تعدده في الخارج ، وأما لام الاستغراق فهي ما أشير بها إلىٰ جميع أفراد الجنس ، ونحوها كل مضافٍ إلى نكرة .

د- يقوم بإعراب الروايات المختلفة للبيت ، ففي البيت الخامس عشر :

تنَامُ عَنِّي وَعَينُ النَّجْمِ سَاهِرَةٌ وتَستَحِيلُ وَصِبغُ اللَّيلِ لَمْ يَحُلِ

يقول[1] : " ساهرة : يروي بالرفع على أنه خبر المبتدأ ، أو بالنصب على أن الخبر محذوف تقديره تراها أو تشاهدها ، وعليه فساهرة منصوب على الحال من مفعول الفعل المقدر .

هـ- يستخدم مصطلح الجملة الكبرى[2] كثيراً ، وهي الجمة المركبة من أكثر من جملة .

و- قد يعقب على بعض المسائل النحوية بما دار من حكايات عن النحاة ، فمثلاً يقول[3] : " يحكى عن أبي بكر بن دريد - رحمه الله - أنه قال : حضرت مجلس أبي سعيد السيرافي ، ولم أكن أحضره قبل ذلك ، فجلست آخر المجلس حيث انتهى بي فقرئ عليه البيتان المنسوبان إلى آدم حين قتل قابيل هابيل ، وهما :

تغيَّرَتِ البِلادُ وَمَنْ عَلَيْهَ فوَجْهُ الأرْضِ مغبرّ قبيحُ

تغيَّرَ كُلُّ ذِي لَونٍ وَطَعْمٍ وَقَلَّ بَشَاشَةُ الوَجْهِ المَلِيحِ

فقال أبو سعيد : هذان البيتان ينسبان إلى صدر الدنيا ، وقد وقع فيهما الإقواء ، قال ابن دريد : فقلت : هنا وجه يخرجهما عنه ، قال : وما هو ؟ قلت له : أن ينصب بشاشة على التمييز ويرفع الوجه على أنه فاعل ، قل : ويحذف تنوين بشاشة كقراءة من قرأ : { قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدَ اللَّهُ الصَّمَدُ }[4] بحذف تنوين أحد ، قال ابن دريد فقام أبو سعيد من مكانه إلى أن أخذني وأجلسني حوله واعتذر إلى ، قلت : لله ذلك العصر ! ما أكثر إنصاف أهله

(١) إيضاح المبهم ٤١ب .

(٢) انظر : إيضاح المبهم ٤٠أ ؛ ٤٢أ ؛ ٤٧أ ؛ ٥٠ب .

(٣) إيضاح المبهم ٣٨أ-ب .

(٤) سورة الإخلاص ص١١٢/١-٢ .

وأعرفهم بمقدار العلم وفضله على عكس ما عليه زماننا ، فإن الإنسان لـو أبـدى فيـه نـادره من الفوائد ، ويتيمة العلم من الفرائد قلبوا شمسها ظلمة لجاجة ومدابرة ، وردوها في وجهـه عنادا ومكابرة ... "

و- قد يتعرض لبعض المسائل النحوية بالبسـط والتفصيل مـا لـم نجده فـي كتـب النحـو المتخصصة مثل :

١- تعدد خبر المبتدأ ١٦أ - ب

٢- حتى الابتدائية ٢٢أ

٣- القطع في النعت ٣٠ب

٤- شروط جملة الحال ، ومواضع ذكر واو الحال وحذفها ٣٤ب - ٣٦ب

٥- مواضع كسر همزة إن وفتحها ٤٧أ - ب

٦- مواضع حذف المنعوت والنعت ٤٨ب

٧- لو الشرطية ٧٢ب - ٧٣أ

٨- روابط جملة الخبر بالمبتدأ ٧٥أ - ٧٦أ

٩- إن الشرطية والجزم بها ٧٧ب - ٧٨أ

١٠- اقتران جواب الشرط بالفاء ٧٨أ - ب

١١- العامل في فعل الشرط وجوابه ٧٨ب - ٧٩أ

فمثلا في البيت السادس عشر :

فَهَلْ تُعِينُ عَلَى غَـيٍّ هَمَمْتُ بِـهِ وَالغَيُّ يَزْجُرُ أَحْيَانًا عَـنِ الفَشَـلِ

يقول[1] : هل : حرف استفهام لطلب التصديق تدخل على الجملة الفعلية كقوله تعـالى { هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِيـنٌ مِنَ الدَّهْرِ }[2] وكقولك : هـل يجـيء أخـوك ، وعلـى الاسـمية المنعقدة من اسمين كقوله تعالى { فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ }[3] ولهذا يمتنع دخولـها علـى الاسـمية

---

(١) إيضاح المبهم ٤٣ب-٤٤أ .

(٢) سورة الإنسان ٧٦/١ .

(٣) سورة الأنبياء ٢١/٨٠ .

التي خبرها فعل نحو : هل عمرو قام ، فإن قيل : فما الفرق بين ما إذا كان الخبر اسماً فيجوز دخولها عليه ، وبين ما إذا كان فعلاً فيمتنع ؟

قلنا : فرقوا بينهما بما روى عن سيبويه من أن هل بمعنى قد ، وأصلها أهل كقوله :

... ... أَهَلْ رَأَوْنَا بِسَفْحِ القَاعِ ذِي الأَكَمِ(١)

لكنهم تركوا الهمزة قبلها ، لأنها لا تستعمل إلا في الاستفهام ، وهي على هذا مختصة بالدخول على الفعل كقد ، ثم لما تضمنت معنى الاستفهام بعد حذف حرفه ازداد طلبها الفعل قوة ، فإذا رأته في حيزها حنت إليه ، وطلبت عناقه ، ولم ترض بأن يفرق اسم بينهما ، بخلاف ما إذا لم تره في حيزها ، فإنها تسلت عنه ذاهلة بغيره " .

ز- يكثر من التعرض للمسائل الخلافية بين البصريين والكوفيين ، ثم يبسط القول فيها مثل :

١- العامل في المبتدأ ٦ب

٢- العامل في خبر المبتدأ ٧أ

٣- العامل في المضاف إليه ٧ب ؛ ١١أ ؛ ١٤أ - ب

٤- وزن الأوّل ٨أ - ب

٥- العامل في المفعول به ٢٨أ

٦- عامل الجر للاسم بعد ولو رُبَّ ٣٠أ

٧- متعلق رب ٣١أ

٨- نيابة الجار والمجرور عن الفاعل ٣٣أ

٩- تشبيه إنَّ بالفعل المتعدي أو الناقص ٤٦ب - ٤٧أ

١٠- العامل في التوابع ٦٨ب- ٦٩ب

فمثلاً في البيت التاسع :

وَالدَّهْرُ يَعْكِسُ آمَالِي وَيُقْنِعُنِي مِنَ الغَنِيمَةِ بَعْدَ الكَدِّ بِالقَفَلِ

---

(١) هذا عجز بيت لزيد الخيل الطائي في شعره ق٣٢/١ ص١٥٥ وصدره :

سَائِلْ فَوَارِسَ يَرْبُوعٍ بِشِدَّتِنَا ... ...

يقول[1] : اعلم أن العامل في المفعول به عند البصريين هو الفعل الذي يطلبه في المعنى، وهو الحق ، وإنما جاز تعدده ؛ لأن طلب الفعل له إنما هو على وجه التعلق وجهاتها قد تختلف باعتبار المصدر والمفعول به وفيه وله ومعه بخلاف نسبته إلى الفاعل التي هي على جهة الإسناد ، فإنها متحدة ، فإذا أسند الفعل إلى فاعله تم الاسناد ، ومن ثمة لا يجوز أن يكون له فاعلان .

وقال الفراء وأتباعه : الناصب له الفعل والفاعل معاً ، قال الرضي : وليس ببعيد ؛ لأنه بإسناد أحدهما إلى الآخر صار فضلة .

وقال هشام وأتباعه :الفاعل وحده هو الناصب له ، قال الرضي : وهو قريب.

قال بعض شيوخنا : وفيما ذكره نظر إذ لا نسلم قرب الأول إلا في التمييز المفسر للنسبة ، ولا الثاني إلا في التمييز المفرد وحده " .

٨- يهتم بذكر المصادر التي ينقل عنها ، والتي تُكَوِّنُ بعضاً من ثقافته ، وهي :

- قال صاحب اللآلئ ٦أ ؛ ١٢أ ؛ ٨٠أ .
- وقد فرق ابن السكيت في إصلاح المنطق ٨أ .
- والظاهر من كلام الزمخشري في المفصل ١١ب ؛ ٢٠ب .
- ما حكاه القاضي شمس الدين بن خلكان في وفيات الأعيان ٢٤أ .
- وجوزه صاحب الكشاف ٣٠ب ؛ ولهذا تراه في كشافة ٣٤ب ؛ تبعاً للكشاف ٥٢أ ؛ وقد نبه في الكشاف على حسنه ٦٠أ .
- وفي القاموس ١٢أ ؛ ٤٠ب ؛ ٥١أ ؛ ٥٤أ ؛ ٦٠ب ؛ ٦٢أ ؛ ٧٦ب .
- كذا في محكم ابن سيده ٤٩أ ؛ ٦٤ب .
- كذا في الإيضاح ٥٢أ .
- قاله ابن القطاع في أفعاله ٥٤أ ، ٦٤ب .
- ومن النوادر ما حكاه الفاضل الصفدي في كتابه المسمى بحلى النواهد على ما في الصحاح من الشواهد ٥٧أ .

---

(١) إيضاح المبهم ٢٨أ .

- وقد ذكرني هذا الكلام ما حكاه ابن الشجري في أماليه ٥٩أ .
- قاله أبو العباس المبرد في الكامل ٦٠أ .

٩- يعتد بآراء سيبويه ، فهو لا يترك مسألة إلا ويذكر رأي سيبويه فيها ، وأحيانا أخرى يكتفي برأي سنيبويه ، وإليك نقوله عن العلماء حتى البيت الثالث والثلاثين ، لنتبين مدى اطلاعه على آرائهم واستفادته منهم وتأثره بهم :

- أبو الحسن بن عصفور ٣أ ، ٨ب ، ٦٠ب ، ٧١أ ، ٧٦أ .
- سيبويه ٧أ ؛ ب ؛ ١١ب ؛ ١٩أ ؛ ب ؛ ٢٠أ ؛ ب ؛ ٢٢أ ؛ ٣٠أ ؛ ٤٤أ ؛ ٤٧ب ؛ ٥١أ ؛ ٥٥ب ؛ ٦٩أ .
- ابن مالك ٧أ ، ١٤أ ، ٢٥أ ، ٣٥ب ، ٣٦أ ، ب ، ٤٦ب ، ٤٧ب .
- الزمخشري ٧أ ، ١٨ب ، ٣٠أ ، ٣٥ب ، ٤٦ب .
- ابن الحاجب ٧أ ، ٨ب ، ٢٥أ ، ٣٩أ ، ب ، ٤٦ب ، ٥٨ب ، ٦٩أ ، ٧٨أ.
- أبو علي الشلوبين ٧أ ، ٣٥ب ، ٣٦أ .
- الجزولي ٧أ .
- أبو الفتح عثمان بن جنى ٧أ ، ١٤أ .
- أبو بكر بن السراج ٧أ ، ١٤أ .
- أبو اسحاق الزجاج ٧أ ، ١٨ب ، ١٩ب ، ٢٢أ ، ٣٠أ .
- أبو علي الفارسي ٧أ ، ١٦أ ، ٦٤ب ، ٦٩أ .
- أبو العباس المبرد ٧أ ، ١٨ب ، ١٩أ ، ٣٠أ ، ٧٨أ ، ب .
- الفراء ٨ب ، ١٢أ ، ٢٥أ ، ٢٨أ .
- ثعلب ٨ب .
- أبو بكر محمد بن القوطية ٣أ ، ١٢أ ، ٢٦ب ، ٦٠ب ، ٦٩ب ، ٧٩ب .
- أبو يعقوب السكاكي ٥أ ، ٢٧ب .
- أبو الحسن الأخفش ١١ب ، ٣١ب ، ٦٤ب ، ٦٩أ ، ٧٩أ .
- الخليل ١١ب .

- أبو سعيد السيرافي ١٨ب ، ١٩ب ، ٣٨ب .
- ابن كيسان ١٨ب .
- يونس ٢٠ب .
- أبو الحسن الأخضر ٢٠ب .
- ابن درستويه ٢٢أ .
- الصفدي ٢٣ب ، ٤٢أ ، ٤٦ب ، ٥٢ب ، ٥٣ب ، ٥٤ب ، ٥٧أ .
- الكسائي ٢٥ب ، ٦٤ب .
- هشام ٢٨أ .
- ابن خروف ٣٦أ .
- أبو بكر بن دريد ٣٨ب .
- الأندلسي ٤٦ب .
- أبو القاسم السهيلي ٥٥ب ، ٧١أ .
- أبو محمد عبد الله بن هشام ٦٠أ .
- يعقوب بن السكيت ٦٠أ .
- قطب ٦٤ب .
- أبو محمد القاسم بن علي الحريري ٦٥ب .
- الرماني ٦٩أ .
- البدر محمد بن أبي بكر الدماميني ٧٠ب .
- أبو عمر المازني ٧٩أ .

ومما نلاحظه على نقوله عن العلماء حرصه الشديد على ذكر اللقب والكنية للعالم الذي ينقل عنه ، ويعقب على ذكر العالم غالباً بعبارة رحمه الله .

شخصية المراكشي :

يتميز المراكش بشخصية واضحة يعبر عن آرائه بقوة ، ويظهر ذلك في النقاط التالية :

١- كثيراً ما يستخدم أسلوب فإن قيل ... قلنا ، فمثلاً في البيت الثاني :

مَجْدِي أخيراً وَمَجْدِي أوّلاً شَــــرَعٌ وَالشَّمْسُ رَأْدَ الضُّحَى كَالشَّمْسِ فِي الطَّفَلِ

يقول[1] : فإن قيل : يلزم أن يكون الإخبار "كالشمس في الطفل" عـن قولـه : "والشـمس رأد الضحى" لغواً ؛ لأنه بمنزلة قولك : زيد زيد .

قلنا : ذلك غير لازم ؛ لأن مفهوم القيدين معتبر في صحة الحمل على أن هذا الكلام مـع معتقدي التغير والحمل في مثله مفيد مع القيد وبدونـه ، وقد اجتمـعا في قولـه :

... . أنا أبُو النَّجْمِ وشِعْرِي شِعْرِي[2]

وأما القول بكون قوله : والشمس رأد الضحى معطوفا علــى قولـه : كالشـمس فـي الطفل ففساده واضح معنى وإعراباً " .

٢- لا يترك مسألة إلا وله رأي فيها ، فقد يكـون مرجحـاً أو مصوبـاً أو مخطئـاً ، ويـدل على ذلك عباراته والتي منها :

- والمعنى الأول أولى ٩أ .
- وذلك مما يزيد ترجيحاً للمعنى الذي فسرنا به بيت الطغرائي ٩أ .
- والكل قريب إلا أن الأول أظهر ١٢أ .
- والأصح الأول ؛ لأنها تمثلت به ١٢ب .
- والأول أظهر ٤١أ .
- والأولى أن تجعله صفة لنهلة ٦٧أ .
- ولو : الواو اعتراضية لا عاطفة على الأصح ٧٢ب .
- والمذهب الأول أسد ٧٣ب .
- وهو أولى في المعنى ٧٣ب .

ففي البيت الرابع :

نَاءٍ عَــــنِ الأَهْلِ صِفْرُ الكَفِّ مُنْفَرِدٌ كَالسَّيْفِ عُرِّيَ مَتْنَاهُ عَـنِ الخِـلَلِ

---

(١) إيضاح المبهم ١١ب .

(٢) البيت لأبي النجم العجلي في ديوانه ق ١/٢١ ص٩٩ .

يقول[1] : " كالسيف يحتمل أن تكون الكاف اسماً في محل رفع على أنها خبر رابع عن أنا المقدر وهو الراجح والمعول عليه ، ويحتمل أن تكون في محل نصب بفعل يدل عليه ناءٍ أو منفرد ، أي نأيت أو انفردت مثل السيف ، ويضعف من حيث المعنى أن تكون حرفاً متعلقة بمحذوف على أنها خبر " .

٣- قد يستعرض المسألة ثم يبطل رأي العالم ، ففي البيت الثامن عشر :

فَالحِبُّ حَيْثُ العِدَى وَالأُسْدُ رَابِضَةٌ حَوْلَ الكِنَاسِ لَهَا غَابٌ مِنَ الأَسَلِ

يقول الصفدي[2] : " رابضة : خبر عن المبتدأ المعطوف ، وسد هذا الخبر عن الأول ؛ لأن العدى في الشدة والبأس كأسد " .

يقول المراكشي[3] : " رابضة خبر ، والجملة في محل جر على أنها معطوفة على التي قبلها ، وقد جعل الفاضل الصفدي رابضة خبراً عن المبتدأين معاً ، وذلك منه بناءً على أن المراد بالعدى والأسد شيء واحد ، وذلك فاسد لما مر في المعنى ، ويزيد هنا أن العدى لا توصف بالربض ، فلا يصح الحمل مع أن حمل الكلام على جملتين أولى كما يشهد به التأمل الصادق" .

٤- تظهر شخصية المراكشي قوية في المسائل الخلافية بين النحاة ، ففي العامل في فعل الشرط وجوابه يقول[4] : " فعل الشرط وجوابه مجزومان بأداة الشرط عند أكثر البصريين ؛ لاقتضائها إياهما ، ولربطها إحدى الجملتين بالأخرى حتى صارتا كالواحدة .

وذهب أبو العباس المبرد وأتباعه أن فعل الشرط مجزوم بأداته ، وهما جازمانُ لفعل الجواب ؛ لأنهما صارا كالشيء الواحد لضعف الحرف عن العمل في فعلين . وهذا التعليل ضعيف ؛ لأن المعتبر في العمل الاقتضاء ، ولهذا تنصب أنَّ المشددة النون الاسم ، وترفع الخبر مع ضعفها اتفاقاً .

---

(١) إيضاح المبهم ١٦أ .

(٢) الغيث المسجم ٣٨٣/١ .

(٣) إيضاح المبهم ٥٣ب .

(٤) إيضاح المبهم ٧٨ب – ٧٩أ .

ونقل عن الأخفش أن العامل في الشرط هو الحرف ، وفعل الشرط وحده هو الجازم للجواب ، وهذا ضعيف أيضاً ، لأنه لم يثبت في لغة العرب عمل الفعل الجزم لا استقلالا ، ولا تضميناً لمعنى حرفه ، وإن كان يرى أن الحرف ضعيف عن عمل عملين ، فقد تقدم جوابه .

وذهب أبو عثمان عمرو المازني إلى أن الشرط والجزاء مبنيان لعدم العامل الذي يتقوى به المعنى المقتضى للإعراب فيهما ، وهو وقوعهما موقع الاسم ، وليس بقوي لما تقدم .

وذهب الكوفيون إلى أن الشرط مجزوم بالأداة ، والجواب مجزوم على الجوار ، وهو أضعف المذاهب .

فإذا تقرر هذا فنقول جنحت فعل الشرط ، وهو مجزوم محلاً ؛ لأنه ماض لفظا ، وضمير المخاطب في محل رفع على الفاعلية إليه يتعلق بجنحت ، والضمير يعود إلى حب السلامة ، فاتخذ الفاء رابطة لجواب الشرط به ، وجملة اتخذ من فعل الأمر والفاعل المستتر وجوباً في محل جزم على أنها جواب الشرط " .

وصف النسخ

اعتمدنا في دراسة كتاب " إيضاح المبهم من لامية العجم " لأبي جمعة سعيد بن مسعود المراكشى على ثلاث نسخ مخطوطة ، وهي :

١-مصورة دار الكتب المصرية تحت رقم ٩٧٩ شعر تيمور .

وقد رمزت لها بالرمز (أ)

وتقع هذه النسخة في مائة وتسع وستين ورقة ، وللكتاب صفحة خاصة بعنوانه ، ومسطرتها تسعة عشر سطراً ، وفي كل سطر حوالي تسع كلمات ، وهي تامة لا يوجد بها سقط ، ويرجع تاريخ نسخها إلى سنة ألف ومائتين وثلاث وستين .

٢-مصورة دار الكتب المصورة تحت رقم ١٠١٩ أدب .

وقد رمزت لها بالرمز (ب)

وتقع هذه النسخة في اثنتين وثمانين ورقة ، وللكتاب صفحة خاصة بعنوانه ، ومسطرتها واحد وعشرون سطراً ، وفي كل سطر حوالي عشر كلمات ، وهي ناقصة بما يقارب الثلث من الآخر .

٣-مصورة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة تحت رقم ١٠٤٩ ، وهي مصورة عن الرباط بالمغرب تحت رقم ٤٣٧٦ .

ورمزت لها بالرمز (ج) .

وتقع هذه النسخة في سبعين ورقة ، وللكتاب صفحة خاصة بعنوانه ، ومسطرتها خمسة وعشرون سطراً ، وفي كل سطر حوالي ست عشرة كلمة، وهي تامة ولا يوجد بها سقط ، وخطها مغربي ، ويرجع تاريخ نسخها إلى سنة ألف ومائتين وثلاث عشرة على يد عبد الله بن عبده بن محمد البشير .

مصادر البحث ومراجعه

١-الأعلام ، لخير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - الطبعة الثامنة - بيروت ١٤٠٩هـ - ١٩٨٦م .

٢-إيضاح المبهم من لامية العجم ، لأبي جمعة سعيد بن مسعود الصنهاجي المراكشي (ت بعد ١٠١٦هـ) - مخطوط بدار الكتب المصرية - ولدي مصورة عنها .

٣-البداية والنهاية ، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) دار المعارف - الطبعة السادسة - بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م .

٤-تاريخ الأدب العربي ، لكارل بروكلمان - ترجمة عبد الحليم النجار والدكتور رمضان عبد التواب ، والدكتور السيد يعقوب بكر - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٩م-١٩٧٧م .

٥-تحكيم العقول بأفول البدر بالنزول ، لنور الدين علي بن محمد الأقبرسي (ت ٨٦٢هـ) مخطوط بدار الكتب المصرية - ولدي مصورة عنها .

٦-ديوان الخوارج ، جمعه وحققه الدكتور نايف معروف - دار المسيرة - الطبعة الأولى - بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

٧-ديوان أبي النجم العجلي ، لعلاء الدين أغا - النادي الأدبي - الرياض ١٤٠١هـ-١٩٨١م .

٨-ديوان امرؤ القيس ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف - الطبعة الرابعة - القاهرة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .

٩-شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ) - دار الفكر - بيروت ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

١٠-شرح لامية العجم ، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت ٦١٦هـ) - مخطوط بمكتبة الدكتور حسين محفوظ ببغداد - ولدي مصورة عنها .

١١-شرح لامية العجم ، لأبي البقاء كمال الدين بن محمد بن موسى الدميري (ت ٨٠٨هـ) - مخطوط بدار الكتب المصرية - ولدي مصورة عنها .

١٢-شرح لامية العجم ، لمحمد بن عمر بن مبارك الحضرمي الشهير ببحرق اليمنى (ت ٩٣٠هـ) - مخطوط بدار الكتب المصرية - ولدي مصورة عنها .

١٣-شعر زيد الخيل الطائي ، جمع ودراسة وتحقيق الدكتور أحمد مختار البرزة - دار المأمون للتراث - الطبعة الأولى - دمشق ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

١٤-الغيث المسجم في شرح لامية العجم ، لأبي الصفا صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ) - دار الكتب العلمية - الطبعة الثانية - بيروت١٤١١هـ ١٩٩٠م .

١٥-فهرس المخطوطات بدار الكتب المصرية - تصنيف فؤاد سيد أمين - مطبعة دار الكتب - القاهرة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م .

١٦-فهرس المخطوطات المصورة بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة - إعداد عصام محمد الشنطي - القاهرة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .

١٧-لسان العرب ، لأبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ) - دار المعارف - القاهرة .

١٨-كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لمصطفى عبد الله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة - دار الفكر - بيروت ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .

١٩-معجم الأدباء ، لأبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (٦٢٦هـ) - دار الفكر - الطبعة الثالثة - بيروت ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

٢٠-معجم المؤلفين ، لعمر رضا كحالة - مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي بيروت .

٢١-نزول الغيث الذي انسجم في شرح لامية العجم ، لبدر الدين محمد بن أبي بكر الدماميني (ت ٨٢٧هـ) - مخطوط بدار الكتب المصرية - ولدي مصورة عنها .

٢٢-وفيات الأعيان وإنباء أنباء الزمان ، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر خلكان (ت ٦٨١هـ) - تحقيق الدكتور إحسان عباس - دار صادر - بيروت .

٢٣-اليواقيت الثمينة ، للأزهري .

رائحة الموت فى الغرفة رقم (٨)
للشاعر أمل دنقل

د. عزة محمد جلوع *

إن كلمة بداية تستدعى مباشرة في الذهن كلمة أخرى مقابلة لها هى كلمة نهاية، كما أن كلمة الميلاد ترتبط بها كلمة الممات؛ ولذلك فحديث الشعراء عن الموت حديث تقتضيه طبيعة الأشياء.

وقد رغب كثير من المبدعين فى الخوض في الكتابة عن تجربة الموت، وما يشعر به الإنسان المشرف عليه، بيد أن ذلك لم يتسن لأى منهم؛ لأن من يقع تحت طائلة الموت يستحيل أن ينقل تصوره وإدراكه لهذه التجربة القاسية المريرة. وعلى أية حال فإن كتابات المبدعين عن الموت ما هى إلا تصورات وإحساسات، أو أفكار عن هذه التجربة وليست كتابات عن التجربة ذاتها.

(١) مدرس بقسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة قناة السويس.

أما شاعرنا أمل دنقل فقد عايش نهايته، وتداعي قوته شيئًا فشيئًا، لكنه لم يهن، ولم يستسلم، بل كانت هذه الفترة بالنسبة له فترة ترقب وتأمل شديدين للموت وما عسى أن يحدثه في الكائنات من حوله، من بشر، أو حيوان، أو نبات على حد سواء، وتمخضت هذه التجربة عن تأملات وأفكار أثْرتْ ـ إلى حد كبير ـ الموضوع الشعرى الحديث، وكان ديوانه الأخير «أوراق الغرفة رقم ٨»، البوتقة التى انصهرت فيها تلك التأملات والأفكار عن الموت وما يحيط به ويتبعه.

ويعد ديوان «الغرفة رقم ٨» عزفًا حزينًا على أوتار الألم الذى اعتصر الشاعر، حيث وضع الشاعر مصيره المحتوم أمام عينيه يتأمله حينًا، ويتجاوزه أحيانًا إلى قضايا عامة تهم فى مجملها الإنسانية جمعاء.

ومن حيث قصائد الديوان فإنها تحمل هذه العناوين، وهى ثلاث عشرة قصيدة كالآتى:

١ ـ الجنوبى. ٢ ـ ضد من.

٣ ـ زهور. ٤ ـ السرير.

٥ ـ لعبة النهاية. ٦ ـ ديسمبر.

٧ ـ الطيور. ٨ ـ الخيول.

٩ ـ مقابلة خاصة مع ابن نوح.

١٠ ـ خطاب غير تاريخى.

١١ ـ بكائية صقر قريش.

١٢ ـ قالت امرأة.

١٣ ـ إلى محمود حسن إسماعيل.

وإذا أمعنا النظر في هذه القصائد نجد ثمة رابطًا خفيا وقويا فى الوقت نفسه يربط بينها جميعًا. وهذا الرابط هو الموت المصير المحتوم لكل كائن حى، فلا يستطيع الإنسان دفعه، أو مقاومته، أو الفكاك منه، ولابد فى هذه الحالة من أن يوطن المرء نفسه على قبول ما لاحيلة له فى دفعه، وهذا ما فعله أمل دنقل فى ديوانه.

استعرض الشاعر صور الموتى أمام عينيه، من موت الوالد، والأخت، والصديق، إلى موت الخيول، والطيور، والزهور، وغير ذلك من صور للموتى؛ وذلك ليألف الموت ولا يخشاه، فما من أحدٍ لقى الموت وتغلب عليه، فهذه معركة معروفة نتائجها سلفًا، ولذلك لابد من قبول حتمية الموت بشىء من التأمل والصبر والرضا، إنه قدر الله سبحانه وتعالى ولا شفاعة فيه، ومن ثم صار أمل يستدنى نهايته التى لا مفر منها، يقول:

سنة تمضي وأخرى سوف تأتي

فمتى يقبل موتي

قبل أن أصبح مثل الصّقر

صقراً مستباحاً(١).

نعم إنه الموت الذى لا مفر منه، حيث لا يغفل مطلقًا، ويظل متربصًا حتى يوقع بفريسته فى أحابيله الفاتكة:

فى الميادين يجلس،
يطلق ــ كالطفل ــ نبلته بالحصى..
فيصيب بها من يصيب من السابلة!
يتوجه للبحر،
في ساعة المد:
يطرح في الماء سنارة الصيد،
ثم يعود..
ليكتب أسماء من علقوا
في أحابيله القاتلة(٢).

والموت عند شاعرنا ليس موتا جسديا فحسب بل قد يكون موتًا فكريا، أو موتًا لقيمة من القيم، وذلك كموت قيمة الشعر فى قصيدته «إلى محمود حسن إسماعيل فى ذكراه» وتعد هذه القصيدة أقرب قصائد الديوان إشارة إلى نفسه وذاتيته، على الرغم من محاولته تغليفها برموز سميكة من شأنها أن تصرف القارئ عن مضمونها الحقيقى، يقول:

واحد من جنودك يا سيدي
قطعوا يوم مؤتة مني اليدين
فاحتضنت لواءك بالمرفقين
واحتسبت لوجهك مستشهدي
واحدٌ من جنودك ــ يأيها الشعر ــ
هل يصل الصوت؟
والريح مشدودة بالمسامير
هل يصل الصوت
والعصافير مرصودة بالنواطير!
هل يصل الصوت؟
أم يصل الموت؟

وتبرز صورة الموت واضحة جلية، وتطل من بين ثنايا المقطع، وذلك فى صورة الشهيد جعفر بن أبى طالب، الذى أتى به الشاعر بوصفه رمزًا لتمسك الشاعر بالأصالة الشعرية التى تمثلت في الشاعر محمود حسن إسماعيل.

فالشاعر متعلق بما يرمز إلى الأصالة فى نظره على الرغم من كل العوائق والعراقيل التى تحاول كبح جماحه، وقد ساعده على إيصال ذلك المعنى تناغم أدواته الموسيقية، فمثلاً نجد غلبة تفعيلة المتدارك (فاعلن) على تفعيلة الخبب (فعلن) قد ساعدت على هدوء الموسيقى ومناسبتها للدفقة الشعورية التى أراد

(١) بكائية لصقر قريش، الأعمال الشعرية، مكتبة مدبولى ١٩٩٥ صـ٤٧٦.
(٢) السابق صـ٤٤٧.

الشاعر التعبير عنها فى قوله:

واحد من جنودك يا سيدى

فاعلن/ فاعلن / فعلن / فاعلن

قطعوا يوم مؤتة منه اليدين

فَعِلُن/ فاعلن / فعلن / فاعلان

فاحتضنت لواءك بالمرفقين

فاعلن/ فعلن/ فعلن/ فاعلان

واحتسبت لوجهك مستشهدى

فاعلن/ فعلن / فعلن / فاعلن

فقد تكررت تفعيلة (فاعلن) سبع مرات، أما (فعلن) فتكررت ست مرات فقط، هذا إلى جانب القافية التى أجاد استخدامها فى مطلع القصيدة، وتوظيفها لخدمة بنائها الفني، حيث جاءت هكذا:

أ

ب

ب

أ

فقد بدأت القصيدة بالموت ثم استطرد الشاعر في وصف معاناته وآلامه إلى أن يصل إلى الموت وارتحال الأحبة، وهكذا يريد التواصل بيد أن الصوت يستعصى في الوصول، وترى هذا الاستعصاء في تقييد كل ما يوحى بالحرية والانطلاق، حيث الريح مشدودة بالمسامير، والعصافير مرصودة بالنواطير، فكيف ــ إذن ــ يصل الصوت، يقول:

واحد من جنودك ـ يأيها الشعر ــ

هل يصل الصوتُ؟

(والريح مشدودةٌ بالمسامير)

هل يصل الصوت؟

(والعصافير مرصودة بالمنواطير!)

هل يصل الصوتُ؟

أم يصل الموت؟

قل لى، فإنى أناديك.

وواضح أن الاستفهام فى الأبيات يحمل بين طياته النفي، أى لا يصل الصوت مطلقًا فى ظل تلك الظروف المحيطة به، ولكن الذى يصل هو الموت.

ثم يلوذ الشاعر بذاته فلا يجدها، فإذا بها ذات ممزقة الأشلاء، مقيدة الأطراف، عيية، لا تدرى مقرها، أو مفرها، معلقة في الهواء، لا تهدى إلى سبيل:

كيف لى وأنا أتمزق ما بين رخين!

والقدمان معلقتان بفخين!

أعيانيَ الكرُّ والفرُّ

واجتازني الخيرُ والشرُّ

أيسرْ . تيسرتُ، حتى تعسرتُ، حتى تعثرتْ

أيمنْ. تيمنته حتى تيممتُ، حتى

تيتمتْ

أين المفر؟ وأين المقر؟

وهكذا تصبح صورة الموت في جل قصائده، صورة المتربص المرتقب، والمصير المحتوم الذى ينهي حياة كل كائن حى في هذا الوجود، يقول:

واحد من جنودك يأيها الشعر

كل الأحبة يرتحلون فترحل شيئًا فشيئًا

من العين ألفة هذا الوطنْ

. . .

هذا هو العالم المتبقى لنا: إنه الصمت

والذكريات، السواد هو الأهل والبيت

إن البياض الوحيد الذى نرتجيه

البياض الوحيد الذى نتوحد فيه

بياض الكفن(١).

وفي هذه الدراسة سوف نقسم قصائد ديوان (الغرفة رقم ٨) قسمين، الأول منهما: قصائد نظمها الشاعر قبل فترة مرضه بوقت قصير وهي: ديسمبر ــ الطيور ــ مقابلة خاصة مع ابن نوح ــ خطاب غير تاريخي على قبر صلاح الدين ــ بكائية لصقر قريش ــ قالت امرأة في المدينة ــ إلى محمود حسن إسماعيل. والثاني منهما: قصائد شهدتها الغرفة رقم (٨) ونظمها الشاعر وهو يكابد آلامه السرطانية وهي: ضد من ــ زهور ــ لعبة النهاية ــ الخيول ــ السرير ــ الجنوبي.

وقصائد القسم الأول ترصد ــ في الأعم الأغلب ـ احتضار القيم والمبادئ والمثل التى كانت راسخة ومتأصلة فى نفوس السابقين من بين البشر، ولذا نجد الشاعر فيها إنسانًا لا يشعر بالتلاؤم، ويفقد الانسجام مع ذلك العالم الذى فقد تلك القيم والمبادئ الأصيلة.

وقد حشد الشاعر كل طاقاته الفنية ووسائله الإبداعية للتعبير عن هذه المضامين مستخدمًا المفردات ومنطلقاتها إلى أبعد مدى، وكذلك الصورة الشعرية والأوزان والقوافى، محاولاً الوصول إلى بغيته بوصفه شاعرًا متيقظًا لما تحدثه كل هذه الوسائل من تأثير، حتى لا نكاد نجد من يطاوله ويبلغ شأوه بين شعرائنا المعاصرين في بنائه المحكم لقصائده سواء أكان ذلك من حيث اللغة أم الموسيقى.

ويؤكد هذا الدكتور نصار عبد الله(٢) فى

(١) الأعمال الشعرية صـ٤٨١.

(٢) انظر : كائنات الطبيعة والدلالة البصرية فى أوراق الغرفة رقم (٨)، إبداع، ع١٠، أكتوبر ١٩٨٣م صـ٥١ ــ ٥٢.

معرض حديثه عما يتمتع به أمل دنقل من مقدرة لا مثيل لها في اكتشاف المفارقة الحادة الموحية، كما أنه قادر بوعيه الحاد على أن يفطن إلى أوجه التجانس بين المعطيات التى تبدو متنافرة من وجهة نظر الوعى العادى، وهو بعيونه النافذة الشاقبة قادر علي أن يفطن إلى أوجه التنافر بين ما يبدو متجانسًا للعين العادية، فضلا عن أنه قادر على أن يخلع الدلالات العميقة على التفصيلات العادية من أمور الحياة.

وتمثل هذا البناء المحكم قصيدة «الطيور» التى نظمها الشاعر قبل مرضه (أكتوبر ١٩٨١) ذاكرًا أنها مهداة إلى صلاح عبد الصبور، ثم عاد بعد ذلك ونحى هذا الإهداء جانبًا، وترك القصيدة بلا إهداء، كما تركها للعديد من التفسيرات(١).

وتمثل الطيور في القصيدة رمزًا مزدوجًا ذا شقين، الأول منه: يرمز به إلى الشاعر الثائر الغاضب المتمرد على واقعه الذى يعيشه ولا يرضى بسوى الحرية والانطلاق بديلا، والثانى منه: يرمز به إلى تلك الفئة من البشر التى ترضى حياة الذل والمهانة للحصول على ما يقيم أودها.

واستطاع الشاعر ببراعته وقدرته الفائقة، أن يكسب هذا الرمز دلالته المزدوجة المكثفة غاية التكثيف، وأن يعبر به عما يعانيه من اغتراب عن واقعه الذى لم يعد فيه مكانٌ لكل من ينشر قيم الحرية والحق والعدل.

فالطيور بطبيعتها تعشق الحرية والانطلاق والتحليق فى الآفاق البعيدة، وهى بطبيعتها أيضًا عصية على الأسر والكبح والتقييد، والمقطع الأول من القصيدة يوحى بهذا المعنى، يقول:

الطيور مشردة فى السموات
ليس لها أن تحط على الأرض،
ليس لها غير أن تتقاذفها فلوات الرياح
ربما تتنزلُ..
كى تستريح دقائق
فوق النخيل ـــ النجيل ـ التماثيل ـ أعمدة الكهرباء
حواف الشبابيك والمشربيات
(اهدأ، ليلتقط القلب تنهيدة،
والفم العذب تغريدة
والقط الرزق)

ولكن الطيور ليس لها مأوى، إنها مشردة فى السماء تتنقل من مكان إلى مكان حسبما يتراءى لها، لا يتسنى لهذه الطيور أن تهبط أرضًا؛ فحياتها فى السماء تتقاذفها

(١) عبلة الروينى : الجنوبى صـ١٠٧

الرياح، حتى وإن هبطت لتستريح هنيهة، فإن هبوطها يتسم بالفوقية أيضًا فتكون: «فوق النخيل ــ النجيل ــ التماثيل...».

كما نلاحظ فى هذا المقطع انتقال الشاعر من الغيبة إلى الخطاب على طريقة الالتفات، فيقول: (اهدأ ــ ليلتقط القلب تنهيدة، والفم العذب تغريدة والقط الرزق) إنه يمزج بين الرمز ونفسه، ويتوحد معه لما لهما من صفات متحدة، فهو كالطير تماما ليس له مكان إقامة، فينتقل من مكان إلى مكان مانحا نفسه حرية القول والفعل، لا يعتد إلا برأيه، ولا يثق إلا بنفسه، وإمكاناته وقدراته الخاصة؛ مما سبب له الكثير من المضايقات في حياته.

هذا إلى جانب ما يحيط بجو القصيدة من مناخ الكبت والظلم والقيود، حيث إنها تعبر عن أحداث ٦ سبتمبر ١٩٨١ الشهيرة، والتى انتهت بقيام الرئيس السادات باعتقال أكثر من ١٥٠٠ مواطنٍ مصري من كافة الانتماءات السياسية، وطرده للكثيرين من أعمالهم ووظائفهم(١).

وعلى هذا فكأن الشاعر يحاول أن يهدئ من نفسه؛ ليستريح قلبه ويلتقط الرزق، بعد حياة التطواف والانطلاق، وحياة الكبت والشعور بالضيق والظلم، ولهذا يقول:

اهدأ، ليلتقط القلب تنهيدة،
والفم العذب تغريدة
والقط الرزق

وبعد أن صور الشاعر طبيعة حياة الطيور المليئة بالانطلاق والحرية، وصور ما جد على تلك الحياة من عوامل التقييد وكبح الجماح والظلم، يقول:

الطيور معلقة في السماء
ما بين أنسجة العنكبوت الفضائى: للريح
مرشوقة في امتداد السهام المضيئة
للشمس،
(رَفْرِفْ...
فليس أمامك ــ
والبشر المستبيحون والمستباحون: صاحون ــ
ليس أمامك غير الفرار...
الفرار الذى يتجدد كل صباح).

ومن الملاحظ أن الشاعر استخدم في المقطع الأول من القصيدة لفظة (السموات) في قوله:

الطيور مشردة في السماوات

وفي المقطع الثانى الذى يعبر فيه عن شل حركة تلك الطيور وتعليقها في السماء

(١) الجنوبى صـ١٠٨.

استخدام (السماء) في قوله:

الطيور معلقةٌ في السماء

فالتركيب في الجملة إذن لا يختلف إلا في استخدام هاتين الصيغتين

ـ الطيور مشردة في السماوات

ـ الطيور معلقة في السماء(١)

وأعتقد أن استخدامه (للسماوات) فى مطلع القصيدة يعبر به عن رحابة المجال الذى تستنشق فيه الطيور نسيم الحرية، والمدات في (السماوات)، وطول المقاطع فيها فضلا عن صيغة الجمع ـ كل ذلك يوحى بتلك الرحابة.

أما عندما تحدث عن القيود التى تتجاذب هذه الطيور بين السماء والريح والشمس ضاق المجال على الطيور، وضاقت أيضًا رحابة الكلمة.

فالعدول أو الانتقال من لفظة إلى أخرى، لا يكون إلا لإضافة معنى جديد، ولهذا يقول ابن الأثير(٢):

«فاللفظ إذا كان على وزن من الأوزان، ثم نقل إلى وزن آخر أكثر منه، فلا بد أن يتضمن من المعنى أكثر مما تضمنه أولا، لأن الألفاظ أدلة المعاني، وأمثلة للإبانة عنها، فإذا زيد فى الألفاظ، أوجبت القسمة زيادة المعاني وهذا لا يستعمل إلا فى مقام المبالغة».

ثم يتناول الشاعر الأطراف التى تتنازع الطير، وتتحد لتفقده إرادته وحريته، وهي الريح التى تنسج خيوطها العنكبوتية عليه، والشمس التى ترشقه سهامها المحرقة.

وأخيرًا يختم المقطع ختامًا يلعب فيه عنصر التكرار دورًا كبيرًا في التعبير عن الرؤية الشعرية، وذلك من بداية السطر (رقرف) وتكرار المقطع (رف / رف)، و(ليس أمامك)، والسين، والحاء، والواو، والنون فى (والبشر المستبيحون والمستباحون صاحون، الفرار)، وتكرار المعنى فى (كل صباح).

وبعد أن يصف الشاعر قوى الكون المعادية للطيور، يؤكد أن البشر ليسوا أحسن حالا منها، فإنهم يحملون داخلهم مجموعة ثابتة من القيم المزدوجة أساسها الاستباحة التى تأخذ سمة القانون الغالب على البشر، ويلجأ الشاعر إلى التكرار المتناظر لعناصر صوتية وإيقاعية معينة، بحيث تصبح معادلا شكليا للمعنى المقصود، وهو سيادة هذا

(١) الأعمال الشعرية صـ٤٥٥.
(٢) المثل الثائر جـ٢ صـ٢٥٠.

القانون، ومن أمثلة التناظر الإيقاعى في هذا السطر:

الجناس غير التام بين لفظتى (مستبيحون ـ مستباحون) وامتداد الإيقاع إلى لفظة (صاحون) والتنافر الصوتي بين حرفي السين والصاد، وتكرار حروف معينة مثل الحاء ثلاث مرات، ويوظف التكرار المتناظر لهذه العناصر الصوتية لإبراز وحدة السطر الشعرى، واندماجه فى كتلة واحدة(١).

ومن القصائد التى قالها أيضًا قبيل فترة مرضه «بكائية لصقر قريش»، و«خطاب غير تاريخى على قبر صلاح الدين»، و«قالت امرأة فى المدينة»، و«مقابلة خاصة مع ابن نوح»، وقد استخدم الشاعر فى جميعها تكنيك المفارقة التصويرية، لإبراز التناقض الذى يستشعره فى واقعه الذى يعيشه، «فالتناقض في المفارقة التصويرية فكرة تقوم على استنكار الاختلاف والتفاوت بين أوضاع من شأنها أن تتفق وتتماثل»(٢).

ونتناول قصيدة بكائية لصقر قريش التى اعتمد فيها الشاعر على تكنيك المفارقة التصويرية بين الواقع العربى الأليم آنذاك، وما يثيره رمز عبد الرحمن الداخل فى أذهان قارئيه من تجسيد لقيم الشجاعة والإقدام والثبات، وفي هذا النوع من المفارقة يستدعي الشاعر الطرف الثانى إلى وعى القارئ دون أن يصرح بملامحه التراثية التى يعتمد على أنها مضمرة فى وعى قارئه، وبدلا من التصريح بهذه الملامح يضفى الشاعر على هذا الطرف التراثى الملامح الخاصة بالطرف المعاصر، والتى تناقض الملامح الحقيقية ــ المضمرة ــ والملامح المعاصرة، وهنا تبدو المفارقة فادحة وأليمة، حيث تصبح منابع العطاء والخصب في التراث رموزًا للجدب والعقم، ومعاني الشجاعة رموزًا للجبن، وقيم الخير رموزًا للشر(٣).

وتأتى المفارقة في هذه القصيدة من استخدام رمز «صقر قريش» رمز البطولة والشجاعة والإقدام والقوة في زمن لا يعرف تلك القيم ولا يعترف بها.

فالصقر يحلم بالانطلاق والحرية، ولكن هيهات أن يتحقق له ذلك في هذا الواقع

(١) انظر: (الشعر والموت فى زمن الاستلاب) اعتدال عثمان، مجلة (فصول) مج٤، ع١ سبتمبر ١٩٨٣.

(٢) د. على عشري زايد: عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة النصر جـ٣١ ــ ١٩٩٣م صـ١٧٤.

(٣) انظر : عن بناء القصيدة العربية الحديثة صـ١٥٨

الأليم الذى يسد كل منافذ الحرية، يقول:

عم صباحًا.. أيها الصقر المجنح.

عم صباحًا.

هل ترقبت كثيرًا أن ترى الشمس

التى تغسل فى ماء البحيرات الجراحا

ثم تلهو بكرات الثلج

تستلقى على التربة

تستلقى .. وتلفح

هل ترقبت كثيرًا أن ترى الشمس..

لتفرح

وتسد الأفق للشرق جناحًا؟

أنت ذا باقٍ على الرايات.. مصلوبًا..

مباحا

تصفر الريح، وأضلاعك كالروض المصوّح

تشهى لذعة الشمس التى تنسج للدفء وشاحا!

أنت ذا باق على الرايات مصلوبا..

مباحا

ويتخذ الشاعر أيضًا أسلوب المفارقة فى تصوير حال الجند والشعب البائس وكلاهما قد تجرع كئوس الدم، فى مقابل حال «السادة» الذين يرمز لهم الشاعر: «بالعباءات»

«اسقنى»

لا يرفع الجند سوى كوب دم .. ما زال يسفح

«اسقنى»

هاك الشراب النبويً

اشربه عذبا وقراحا

مثلما يشربه الباكون

والماشون فى أنشودة الفقر المسلح

«اسقنى»

لا يرفع الجند سوى كوب دمٍ ما زال يسفح!

بينما «السادة» في بوابة الصمت المملح

يتلقون الرياحا

ليلفوها بأطراف العباءات

يدقوا في ذراعيها المسامير

ويستمر الشاعر فى تصوير الوضع المقلوب الذى يبدو عليه حال الدول العربية؛ فإسرائيل تحتل فلسطين العربية، وأمريكا هي حليفها الأول، والعرب تتعاون مع أمريكا فتمنحها خيرات الأرض العربية التى كانت رمز العزة والقوة بعدما أصبحت على يد أعداء الأمة جيادًا مترنحة، ولا يقتصر الأمر فقط على ذلك، بل يتعداه إلى مصدر الطاقة الأول (البترول) الذى تمنحه الدول العربية عبر خطوطها البحرية:

وقف الأغراب في بوابة الصمت المملح

يشهرون الصلف الأسود فى الوجه

سلاحا

يتقلون الأرض: أكداسًا من الرمل

وأكداسًا من الظل

على ظهر الجواد العربى المترنح!

يتقلون الأرض..

نحـو الناقلات الـراسيـات ـ الآن ـ فى البحر

التى تنوي الرواحا

دون أن تطلق فى رأس الحصانْ

طلقة الرحمة،

أو تمنحه بعض امتنانْ!

ولا يشعر أمل دنقل بالرغبة في الحياة في وسط هذه الأحوال المتردية، كما أنه لا يريد أن يكون صقـرًا مسـتباحًا كـصقـر قريش، فيتمنى الموت كى لا يستباح:

عم صباحا

سنة تمضى، وأخرى سوف تأتى

فمتى يقبل موتى..

قبل أن أصبح ـ مثل الصقر ـ

صقرًا مستباحًا(١)

وقصيدته «خطاب غير تاريخى على قبر صلاح الدين» يريد أن يـقول فيـها: إن من حققوا انتصارات حطين، يستطيعون إعادتها، وإن كل واحـد من العـرب مـن الممكن أن يكون «صلاح الدين» بما يمنحه لنفسه من ثقة وقوة وإقدام.

إن «صـلاح الدين» مرحلة مـضـيئـة فى تاريخنا العـربـى قد انـتـهت، ولنا من هذه المرحلة العـبـرة بما فـعله صـلاح الدين، لا الاتكاء بالتـغـنى ودق الطبـول، إن صـلاح الدين فطن إلى ما لم يفطن إليه زعماؤنا فقد وعى أن تحرير الأرض لا يتسنى إلا بالبنادق، وهذا ما يتبناه أمل دنقل أيضا، يقول:

نحن جيل الألم

لم نر القدس إلا تصاوير

لم نتكلم سوى لغة العرب الفاتحين

لم نتسلم سوى راية العرب النازحين

ولم نتعلم سوى أن هذا الرصاص مفاتيح باب فلسطين

فاشهد لنا يا قلم

أننا لم ننم

أننا لم نقف بين لا ونعم(٢)

أما قـصائد أمل دنقل التى قـالها بعـدما تبينت له حـقيقة مـرضه، واقتراب نهـايته، فهى كمـا ذكرنا: ضد من ـ السرير ـ لعبة النهـاية ـ الزهور ـ الجنوبى، وفيـها نجـد

(١) الأعمال الشعرية صـ٤٧٤.
(٢) السابق صـ٤٧٨.

خفوت المقاومة، وظهور الاستسلام الذى يعبر عن حتمية النهاية، هذا عن موقفه من الموت، أما ما يتصل بشخصيته من ثوابت فلم تتغير، فما زال الشاعر لا يقبل استدرار دمع القارئ، أو مشاركته فيما يعانيه من آلام وأوجاع، بل كان دائمًا يحول قضاياه إلى قضايا عامة تدعو إلى التأمل الذى كان سمة مميزة لشعره فى تلك الفترة.

إن ما يشعر به الإنسان المشرف على الموت لهو من أخص خصوصياته، ولكن أمل دنقل لم يجعل من هذه القضية قضية خاصة به، بل حاول جاهدًا أن يعطى قصائده التى قالها فى مرضه مسحة موضوعية تجعله ينطلق بها إلى آفاق أرحب فى نطاق تجربته الشعرية.

فالشعر ــ كما يقول إليوت ــ ليس إطلاق العنان للانفعال، ولكنه الهروب من الانفعال، وليس التعبير عن الذاتية، وإنما الهروب منها، يقول الشاعر في قصيدته (ضد من):

فى غرف العمليات
كان نقابُ الأطباء أبيض،
لون المعاطف،
تاج الحكيمات أبيض، أردية الراهبات،
الملاءات،
لون الأسرة، أربطة الشاش والقطن،
قرص المنوم، أنبوبة المصل
كوب اللبن
كل هذا يشيع بقلبى الوهن
كل هذا البياض يذكرنى بالكفن
فلماذا إذا مت..
يأتى المعزون متشحين
بشارات لون الحداد؟
هل لأن السواد..
هو لون النجاة من الموت
لون التميمة ضد .. الزمنْ
ضد من ...؟
ومتى القلب ــ فى الخفقان ــ اطمأن

* * *

بين لونين: أستقبل الأصدقاء..
الذين يرون سريرى قبرًا
وحياتى .. دهرًا
وأرى في العيون العميقة
لون الحقيقة
لون تراب الوطن

فالقصيدة بدأت برؤية ذاتية، هى رؤيته. لكل ما يحيط به، وغلبة اللون الأبيض على كل ما يرى، هذا اللون يشعره بوهنه وضعفه وقرب نهايته، وهذا شعور ذاتى سرعان ما يحوله شاعرنا إلى قضية لا ينفرد بها وحده،

وإنما يشترك معه كثيرون فيها، وذلك عندما أطلق سؤاله المحير الذى سيظل بدون إجابة، وهو إذا كان اللون الأبيض هو لون النهاية (الكفن)، فلم يأتى المعزون متشحين بشارات لون الحداد؟ هل لأن السواد هو لون النجاة من الموت؟

فتجربة مثل تجربة أمل دنقل التى يرى فيها الموت وقد نسج حوله خيوطه وأحكمها تجعل من يعايشها يرى الموت فاجعًا وقاسيًا ومفترسًا، كما يشعر أنه الفريسة الضعيفة التى سهل وقوعها فى شباك مفترسها، لكن شاعرنا حول هذه القضية برمتها من إطارها الشخصى إلى الإطار الموضوعي، حيث قاده الإحساس بالموت إلى فكرة عامة تخص كل كائن حى وهى فكرة الموت.

كل ابن أنثى وإن طالت سلامته
يومـا على آلـة حدباء محمـول

ويحاول أمل دنقل أن يهدئ من روع نفسه بقبول ما اعتبره جزءًا من ناموس الكون، ولا ينفى ذلك حزنه المشوب باستسلامه لتقبل الحقيقة:

بين لونين: أستقبل الأصدقاء
الذين يرون سريرى قبرًا.
وحياتى . . دهرًا
وأرى فى العيون العميقة
لون الحقيقة
لون تراب الوطن

لقد لخص الشاعر رؤيته للكون من خلال لونين: (الأبيض) الذى يراه ملتفا به فى مشفاه، فى نقاب الأطباء، ولون المعاطف، تاج الحكيمات وغير ذلك، و(الأسود) الذى تتشح به السيدات اللائى يأتين للعزاء، ومن ثم فإن اللون الأبيض الماثل في كل ما يراه الشاعر أمامه يستدعى من عقله الباطن اللون الأسود الذى سترتديه السيدات المقبلات على العزاء.

وكان ما يتخذه الشاعر مثيرا لتجربته الشعرية من الحياة المحيطة يستدعى ما يشعر به من معاناة لا يشعر بها غيره؛ ولهذا تتبدل الرموز فى نفسه، فاللون الأبيض ـ بعيدًا عما يشعر به، أو ما يدور بداخله من معاناة ـ يرمز إلى النقاء والبهجة والفرح، ويرمز اللون الأسود إلى عكس ذلك، ولكن الشاعر استطاع بصدق معاناته أن يجعل اللون الأبيض فى قصيدته هو لون النهاية، والأسود هو لون النجاة من تلك النهاية.

أما اللون الذى يجمع بينهما فهو (الرمادى) وهو لون الحقيقة، لون القبر، لون التراب الذى يحتوينا فى النهاية:

وأرى فى العيون العميقة

لون الحقيقة

لون تراب الوطن(١)

ولا شك أن اجترار الشاعر لذكريات الماضى التى احتوتها قصيدة الجنوبى، يرجع إلى قوة الذاكرة التى عرف بها أمل دنقل، فهذا المرض اللعين الذى أصيب به الشاعر استطاع أن ينال من جسده، ويشل حركته، بيد أنه لم يستطع أن ينال من عزيمته وإرادته فضلا عن ذاكرته الى استطاعت أن تستعيد طفولته بما احتوت من أحداث(٢).

كما نلاحظ أيضا فى هذه القصيدة أن تذكر الشاعر لأحداث الطفولة والصور العائلية، لم يكن لأحداث دافئة، أو لصور تشع بالحب والسعادة بل كان تذكرًا لأحداث مؤلمة؛ لرفسة من فرس، أو شج لجبين، أو دم ينزف، أو طريق إلى القبر، أو موت لأخت إلى غير ذلك من أحداث مؤلمة.

وعلى الرغم من إيحاء الصور العائلية للشاعر بكل هذه الأحداث المؤلمة فإنه لم ينف عنها ملمح الطفولة العذب الذى كان يشع به وجهه آنذاك، ولكن أصبح يفتقده ــ الآن ــ حتى صار غريبا عن تلك الصورة، وأصبحت هى غريبة عنه، يقول:

أوَكان الصبى الصغير أنا؟

أم ترى كان غيرى؟

أحدِّقُ..

لكن تلك الملامح ذات العذوبه

لا تنتمى الآن لى

والعيون التى تترقرق بالطيبه

الآن لا تنتمى لى.

صرتُ عنى غريبا

ولم يتبق من السنوات الغريبة

إلا صدى اسمى..

وأسماء من أتذكرهم ــ فجأة ــ

بين أعمدة النعى،

أولئك الغامضون: رفاق صباى

يقبلون من الصمت وجهًا فوجهًا

فيجتمع الشمل كل صباح

لكى نأتنس

وثمة مجموعة من الظواهر تغلب على شعر هذا الديوان، بعضها يتصل بالجانب الموضوعى، والآخر يتصل بالجانب الفنى، وسأبدأ بالظواهر الموضوعية التى منها ظاهرة التأمل والتوحد وظاهرة الاستسلام، فإن تأمل الشاعر وتوحده مع الأشياء المحيطة به كالطيور والزهور والسرير، متصل اتصالا

(١) الأعمال الشعرية صـ٤٤٠.
(٢) انظر : الجنوبى صـ٧٤ ــ ٧٥.

كبيرًا بمرضه العضال الذى أصيب به، حيث أخذ الشاعر يتأمل كل هذا تأملاً عميقًا؛ مما دفعه إلى إيجاد الصلة بينه وبين ما حوله، بل اندماجه وانصهاره فيه، وكان من نتيجة هذا: الاستسلام لقدره المحتوم، يقول فى قصيدة «السرير»:

صرت أنا والسرير
جسدًا واحدًا.. فى انتظار المصير

ويقول أيضًا فى قصيدة «الزهور»:

كل باقة
بين إغماءة وإفاقة
تتنفس مثلى ــ بالكاد ــ ثانية ثانية
وعلى صدرها حملت ... راضية..
اسم قاتلها فى بطاقة(١)

وهكذا نرى أن وجوده في غرفة مرضه، وتأمله فى الزهور المحيطة به أوجد الصلة بين ما يشعر به من معاناة وما تشعر به الزهور التى أقامت حوارًا بينها وبين الشاعر؛ لتبث له آلامها منذ لحظة إعدامها إلى عرضها فى زجاج الدكاكين، أو بين أيدى المنادين، وعلى الرغم من تلك المعاناة التى تشعر بها الزهور، فإنها تتمنى له العمر الذى يتسرب من بين يديها.

وقد اعتمد الشاعر فى رسم صورة الزهور على عنصر التشخيص الذى كان له أثره الفعال في إثرائها، وإخراج هذه الدفقة الشعورية الفائرة من نفس الشاعر، فالفن ــ كما يرى الدكتور رجاء عيد ـ تشوف إلى التشخيص والتجسيم، وينزع من وراء ذلك إلى ملامسة الجوانب الخبيئة فى النفس عن طريق الصورة الرامزة، فالعاطفة فى الشعر قد تخفى وراءها عدة عواطف متشابكة، أو تتداخل فى نسيج القصيدة الشعرية عن طريق إيحاءات شعورية ولا شعورية يعمل الرمز على خلقها في وجداننا فى حركة دءوب.

ولا شك أن تأمل الشاعر قد أفضى به إلى نتيجة حتمية هى الاستسلام لما لابد من وقوعه ألا وهو الموت، يقول:

يتحول: أفعى ... ونايا
فيرى فى المرايا:
جسدين وقلبين متحدين
(تغيم الزوايا
وتحكى العيون حكايا)
فينسل بينهما..
مثل خيط من العرق المتفصد،
يلعق دفء مسامهما،
يغرس الناب فى موضع القلب:
تسقط رأس الفتى فى الغطاء

(١) الأعمال الشعرية صـ٤٤٤.

وتبقى الفتاة

محدقة . . . ذاهله.

ومـا قاله الشـاعر فى هذا المقطع هو مـا حدث بالفعل له، حيث هاجمه السرطان فى عام زواجه؛ فلم يستطـع دفعه، ولكنه حاول مـقـاومـتـه فى البـداية إلى أن وصل إلى الاستسلام لمصيره المحتوم، يقول:

أمس: فاجأته واقفا بجوار سريرى

ممسكا ـ بيد ـ كوب ماء

ويد ـ بحبوب الدواء

فتناولتها!

كان مبتسمًا

وأنا كنت مستسلمًا

لمصيرى(١)

لقد جـرّب أمل معـاداة الموت ومحـاربته والوقوف ضده، فلم يستطع الانتصار عليه؛ فتـحول إلى مصادقـته، فتـغلب عليه الموت، ودفعه إلى الاستسلام.

أمـا الظواهر الفنيـة التى تميز بهـا ديوان «أوراق الغرفة رقم ٨» فمنها:

ـ التكرار.

الوزن واقتصاره على المتدارك

ـ وضوح اللغـة، والتخفف من تكثيـفها ورمزيتها.

وأبدأ بظاهرة التكرار التى اكـتـسـبت ثراءً وفاعلية كبـيرين فى هذا الديوان، حيث كان التكرار تعبـيرًا صادقًا لحال الشـاعر ونفسيـته المأزومة، وفـى أغلب الأحيـان ـ كما يـذكر أستـاذنا الدكتور شـفيع السيـد(٢) ـ يتعلق وعى الإنسـان فى لحـظات المحن والأزمـات النفسـية والعاطفية بكـلمة معينة، استـدعاها وعـيـه من الماضى، أو طرقت ذهنه فى التـو واللحظـة، وكـأنما تهـبط بعـد ذلك إلى اللاشعور، وتبقى حبيسة فيه فترة من الزمان، لتطفو إلى الوعـى بين الحين والحين، ويتردد صداها مـسموعًا فى الأعمـاق بمناسبة وبغـير مناسبـة مهـما بدا من انصـراف الإنسان إلى عمله اليومى، وانشغال حواسه الظاهرة بأمور الحياة وشئون العيش فيها.

ومن قـصـائد الديوان التى لعب فـيـهـا التكرار دورًا إيحائـيا بارزًا قصـيدة «الجنوبى» التى يقول فيها:

هل أنا كنت طفلا . .

أم ان الذى كان طفلا سواى؟

هذه الصورة العائلية . .

كـان أبى جالسًا، وأنا واقف . . تتـدلى يداى!

(١) د. رجاء عيد: لغة الشعر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٥ صـ١٠٤.

(٢) الأعمال الشعرية صـ٤٤٩.

رفسةٌ من فرس
تركت فى جبينى شجًا، وعلَّمت القلب
أن يحترس.
أتذكر . .
سال دمى
أتذكر . .
مات أبى نازفًا
أتذكر
هذا الطريق إلى قبره
أتذكر
أختى الصغيرة ذات الربيعين
لا أتذكر حتى الطريق إلى قبرها
المنطمس(١)

وقد اعتمد الشاعر هنا على تكرار كلمة «أتذكر»، وإذا ربطنا تكرار هذه الكلمة بمضمون القصيدة، وجدنا أنها ذات دور فعال ومؤثر إلى حد كبير فى بنية القصيدة الشعرية، حيث تهيئ المتلقى للدخول فى أعماق الشاعر النفسية مباشرة بعيدًا عن أي تكلف وتصنع؛ نظرًا لأن الشاعر كتب هذه القصيدة بعدما تسربت كل الآمال والأحلام من بين يديه، وصار عاجزًا طريح الفراش لا حراك به، ولا يقوى على شيء، فضلا عن أن كل ما حوله من مثيرات خارجية لا يجتذبه ولا يؤثر فيه؛ مما جعله ينكفئ على ذاته ويجتر الذكريات الماضية، التى إن فشلت فى إقامة جسر يتواصل به مع الحياة، فقد تنجح في إقامة جسر يتواصل فيه مع الموت، فأخذ ينقب عن ذكرياته التى أثارتها صورته العائلية مع والده. . . . ، ولهذا كان تكرار «أتذكر» الذى كان مرتكزًا أساسيا للقصيدة، وبرزخًا يلج منه إلى عالم الماضى؛ ليتعرف منه ذكرياته الأثيرة ذات الإيقاع الحزين.

كما نرى أن كلمة «أتذكر» وتكرارها، يعد بمثابة الكلمة المفتاح التى تقوم عليها القصيدة، حيث إنها تقوم على استرجاع الذكريات، وانتقالها من لاشعور أمل دنقل إلى بؤرة شعوره؛ ولذلك نجد أن تلك القصيدة لا تقوم على التتابع الزمنى المألوف، ولكن صورة الزمن فيها تعتمد على التداخل النفسي، وليس على التتابع التاريخى، ومن هنا نجد فى القصيدة تكنيكا أسلوبيا يشبه طريقة الاسترجاع FLash Back في القصة (٢).

ومن القصائد التى اتخذت من الكلمة المكررة مرتكزًا لرؤية الشاعر، وأماطت اللثام

(١) الأعمال الشعرية . ص ٤٣٢.
(٢) الجنوبى . ص ٣٢.

عن تجربته الشعورية التى يعانيها الشاعر، قصيدة «ضد من» التى يقول فيها:

في غرفة العمليات،
كان نقاب الأطباء أبيض
لون المعاطف أبيض
تاج الحكيمات أبيض، أردية الراهبات
الملاءات
لون الأسرة، أربطة الشاش والقطن
قرص المنوم، أنبوبة المصل
كوب اللبن
كل هذا يشيع بقلبى الوهن
كل هذا البياض يذكرنى بالكفن

وعلى هذا أصبح اللون الأبيض مرتبطًا أشد الارتباط بما يعانيه الشاعر من تمزق وضياع ومعاناة، فهو فى المستشفى لا يرى إلا السرير الذى يوحى بالقبر، والملاءات البيضاء والأطباء والحكيمات بالمعاطف البيضاء وهم يتوافدون عليه الواحد تلو الآخر... كل هذا ارتبط فى ذاكرته باقتراب النهاية، فاتسعت دائرة اللون الأبيض عنده حتى وصلت إلى الكفن الذى ينتظره.

ولم يثر اللون الأبيض كل هذه الأحداث المؤلمة والنهاية المنتظرة فحسب، بل دفعه إلى التفكير فيما بعد الموت، يقول:

فلماذا إذا مت يأتى المعزون متشحين
بشارات يوم الحداد؟
هل لأن السواد..
هو لون النجاة من الموت
لون التميمة ضد .. الزمن

ومن القصائد التى وظف فيها الشاعر التكرار توظيفًا إيحائيا بارعًا قصيدة «زهور» التى يقول فيها:

وسلال من الورد
ألمحها بين إغفاءة إفاقة
وعلى كلّ باقة
اسم حاملها فى بطاقة
تتحدث لى الزهرات الجميلهة
أن أعينها اتسعت ـ دهشة ـ
لحظة القطف
لحظة القصف
لحظة إعدامها في الخميلة!
تتحدث لى..
أنها سقطت من على عرشها فى البساتين
ثم أفاقت على عرضها فى زجاج الدكاكين، أو بين أيدى المنادين، حتى اشترتها اليد المتفضلة العابرة
تتحدث لى..
كيف جاءت إلىّ .. (وأحزانها الملكية ترفع أعناقها الخضر).
كى تتمنى لى العمر!

وهى تجود بأنفاسها الآخرة!

كل باقة . .

بين إغماءة وإفاقة .

تتنفس مثلى ـ بالكاد ـ ثانية . . ثانية

وعلى صدرها حملت ـ راضية

اسم قاتلها في بطاقة(١) .

ومن الواضح أن مقاطع القصيدة تدور حول محور واحد هو الذبول والانطفاء والشعور بالموت الذى يدنو منه، وقد تكررت بعض الكلمات فى القصيدة ولا سيما المقدمة والنهاية، ففى البداية يصور رؤيته لباقات الزهور المهداة إليه، وهو بين إغماءة وإفاقة، كما يلمح أسماء الذين بعثوا إليه بهذه الباقات.

وترى الشاعر يخلع حالته المرضية على الزهور على سبيل التوحد مع كائنات الطبيعة، والالتجاء إليها، فيستخدم نفس الكلمات التى وصف بها نفسه للزهور، فهى أيضا تحتضر، يلمحها الشاعر بين إغماءة وإفاقة، فتتنفس مثله ـ بالكاد ـ وقد استسلمت في النهاية ورضيت بمصيرها، وحملت اسم قاتلها فى بطاقة.

وقد تكررت جملة «تتحدث لى» فى بداية كل مقطع؛ لتعطى إيحاءً بمشاركة كائنات الطبيعة للشاعر فى محنته، بعدما فقد الأحبة والصحاب.

وكذلك ساعد التكرار النابع من تجانس بعض الكلمات فى القصيدة على بلورة التجربة الشعرية، كما فى كلمات: الجميلة ـ الخميلة ـ لحظة القطف ـ لحظة القصف، وغيرها من كلمات شاركت مشاركة فعالة فى بناء القصيدة.

ومن القصائد التى جاء فيها التكرار موظفًا توظيفًا فنيا قصيدة بكائية صقر قريش التى يقول فيها:

أنت ذا باق على الرايات . . مصلوبا . . مباحًا.

تصفر الريحُ، وأضلاعك كالروض المصوَّح

تشهى لذعة الشمس التى تنسج الدفء وشاحا!

أنت ذا باق على الرايات مصلوبًا . . مباحًا !

«اسقنى . .»

لا يرفع الجند سوى كوب دمٍ . . ما زال يسفح!

« اسقنى . .»

هاك الشراب النبوىَّ . .

(١) الأعمال الشعرية صـ٤٤١ .

اشربه عذبا وقراحا

مثلما يشربه الباكون

والماشون فى أنشودة الفقر المسلح!

«اسقنى. .»

لا يرفع الجند سوى كوب دم ما زال يسفح!(١).

فقد كرر الشاعر السطر الشعرى «أنت ذا باق على الرايات. . مصلوبًا . . . مباحا» ليعمق المفارقة الأليمة التى قامت عليها قصيدته، وهى استخدام رمز البطولة والإقدام فى زمن لا يعترف بذلك ولا يعتد به.

وأوحى السطر الشعرى أيضًا كما هو بما يحتوى عليه من مبتدأ وإشارة وخبر وجار ومجرور وحال، بعدم تهيؤ الواقع للحرية التى يسعى إليها الشاعر حثيثًا، ويشتاق إليها فالصقر الذى يعشق الحرية والانطلاق لا يعدو كونه مقيدًا براية الوطن.

كما كرر الشاعر جملة (اسقنى) ثلاث مرات فى مقطع واحد، وكرر أيضًا السطر الشعرى «لا يرفع الجند سوى كوب دم ما زال يسفح»؛ وذلك ليصور الحالة التى وصل إليها الجند الذين أصبح شرابهم دمًا، يتجرعونه. دمًا لا يجف ولا يهدأ.

وعلى هذا اتخذ التكرار أنماطا متعددة فى سياق تجربة الشاعر، وأصبح يدخل فى بناء قصائده، ويؤثر تأثيرًا فاعلاً فى وضوح تجربته الشعرية الثرية.

أما عن ظاهرة الوزن واقتصاره على المتدارك، فنجده يشمل قصائد الديوان عدا قصيدة خطاب غير تاريخى التى جاءت على وزن الرجز، وقصيدة بكائية لصقر قريش التى جاءت على وزن الرمل والتى يقول فيها:

عم صباحًا ، أيها الصقر المجنح

فاعلاتن/ فاعلاتن / فاعلاتن

عم صباحا

فاعلاتن

سنة تمضى، وأخرى سوف تأتى

فعلاتن/ فاعلاتن/ فاعلاتن

فمتى يقبل موتى

فعلاتن/ فعلاتن

قبل أن أصبح ــ مثل الصقر ــ صقرًا مستباحًا.

فاعلاتن/ فعلاتن/ فاعلاتن/ فاعلاتن

وأعود إلى بحر المتدارك الذى استولى على قصائد الديوان، وكان الشاعر موفقًا فى استخدامه بتفعيلته التامة (فاعلن) نظرًا لإيقاعها الهادئ الرزين الذى يناسب إلى حد كبير حالة الحزن والألم التى كان يعانى منها الشاعر في تلك الفترة.

(١) الأعمال الشعرية صـ٤٧٣ ــ ٤٧٤.

أما وضوح اللغة والتخفف من تكثيفها ورمزيتها، فمن المعروف أن أمل دنقل عامل اللغة معاملة خاصة، لم يساير فيها أحدًا قبله من القدامى، أو المحدثين؛ فعرف بشفافيته الفائقة فى استخدام الألفاظ التى تعبر عما يجيش فى صدره من معانٍ وأحاسيس، وكذلك باستخدام الرموز المشعة بأغنى الدلالات وأثراها، واستخدام الأساطير، والتعبير بالصورة، واستلهام التراث العربى والأوروبى، والتضمين.

مما أعطى شعره ثراءً وتكثيفًا دلاليا، كشف عن عمق أبعاد رؤيته الشعرية للأحداث الواقعية.

فالشاعر أمل دنقل كان يرى أن إخلاصه فى السيطرة على أدواته الشعرية جزء من وظيفته كشاعر؛ ولذلك كان يقول: «إن استخدام كل الوسائل الفنية لجذب أذن وعين القارئ المتلقى كان هاما بالنسبة لنا»(١)

لقد استطاع أمل دنقل أن يخضع أدواته الفنية للقضايا الجوهرية التى يمر بها مجتمعه باستخدام شتى الحيل الفنية المتاحة.

وعندما تخفف الشاعر بعض الشىء من عبء ما أثقل كاهله طوال رحلته الشعرية، وأدخل كاميراته الشعرية الحاذقة إلى سراديب نفسه فى قصائد الموت التى احتواها ديوان (الغرفة رقم ٨) أذاب رهبة الموت من بعض تلك القصائد ما يغلف لغته من رموز عميقة، وبدأت تخرج كلمات كما وجدت فى بؤرة اللاشعور دون تأنق أو تزويق، فعندما يشعر أن موته مرتبط بموت المحيطين به يقول مباشرة فى قصيدة (إلى محمود حسن إسماعيل):

هذا هو العالم المتبقى لنا : إنه الصمت
والذكريات.
السواد هو الأهل والبيت
إنْ البياض الوحيد الذى نرتجيه
البياض الوحيد الذى نتوحد فيه
بياض الكفن

حتى فى استخدام بعض الرموز فى تلك المرحلة نجد رموزًا تنبئ بسهولة عما يرمى إليه الشاعر، فهو حين ينعى الأمة العربية التى استسلمت لآلامها وتنكرت لماضيها، يستخدم رمز صلاح الدين يقول صراحة:

نم يا صلاح الدين
نم. تتدلى فوق قبرك الورود كالمظليين!
ونحن ساهرون فى نافذة الحنين
نقشر التفاح بالسكين
ونسأل الله القروض الحسنة
فاتحة : آمين

فالمعنى السابق يكاد يلتقطه المتلقى العادى بسهولة ويسر دون عناء

هذا إلى جانب القصائد التى اتسمت بالتداعى الحر كقصيدة الجنوبى.

(١) جناية أدونيس على الشعر . جهاد فاضل، مجلة الحوادث اللبنانية ع ١٣٧٤ ٤ مارس ١٩٨٣.

قـــراءة بلاغيـــة

فى كتاب مواد البيان لعلى بن خلف (ـ٤٣٧هـ)

د . منير سلطان *

قام بتحقيق هذا الكتاب الدكتور/ حسين عبد اللطيف، ط منشورات جامعة الفاتح بليبيا، سنة ١٩٨٢م، كما حققه الدكتور/ حاتم صالح الضامن ، بكلية الآداب، جامعة بغداد، ونشر على حلقات بمجلة «المورد» العراقية، مج١٧ ع١ ص١٤٣، وما بعدها، سنة ١٩٨٨م، دون أن يعلم أنه مسبوق. وفى نشرة أخبار التراث العربى، الكويت ع٣٤، أن الدكتور بدر أحمد ضيف، الأستاذ بكلية الآداب جامعة طنطا، قد انتهى من تحقيقه، ولا أدرى أنشره أم لا، وأعلم أن الدكتور أحمد صبرة الأستاذ بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، ومحمد أبو شوارب المدرس المساعد بتربية الإسكندرية يعكفان على تحقيقه، ولا أدرى ماذا تم بهذا الصدد؟!

* أستاذ البلاغة والنقد بكلية البنات ـ جامعة عين شمس.

يقول الدكتور أيمن فؤاد سيد: «يُعَدُّ أبو الحســـن علي بن خلف بن علي بن عبدالوهاب، أول مَنْ ألف في فن الكتابة الديوانية في مصر الإسلامية، وقد عاش علي بن خلف في النصف الأول من تاريخ الدولة الفاطمية، وكان من كبار رجال دولتهم» عن القلقشندي ـ صبح الأعشى ١٠/٩٦. وألف كتابه في عصر المستنصر بالله، ولكننا لا نعرف تاريخ وفاته على وجه التحقيق، إلا أنه كان موجودًا في سنة ٤٣٧هـ ـ ١٠٤٥م» انظر ص٢ من مقدمة تحقيقه لكتاب «القانون في ديوان الرسائل» و«الإشارة إلى من نال الوزارة» لابن الصيرفي (٥٤٢هـ ـ ١١٤٧م) ـ نشر الدار المصرية اللبنانية.

القراءة البلاغية شاغلها الأكبر أن ترصد حركة البلاغة فيما تقرأ، أن تفتش عن معاييرها وقضاياها، أن تسجل مصطلحاتها وتوظيفها، أن تبحث عن دور البلاغة في النص، ودورها في المصدر الأدبي حين يكون النص منثورًا أو منظومًا، سواءٌ أكان المصدر بلاغيًا أم غير بلاغي، وأقصد بالمصدر البلاغي ذلك الذى عمدته وعموده الدرس البلاغي، وغير البلاغي الذى يكون الدرس البلاغي رافدًا من روافده، وحديثًا من أحاديثه.

وكتاب «مواد البيان» مصدر غير بلاغي، ولكن البلاغة أحد أهم أركانه، فالحديث عن «فن الكتابة الديوانية»، هو: حديث عن فن الصياغة البلاغية، لذا انتظم الكتابة في ثمانية أبواب، خمسة منها في البلاغة، والثلاثة الأخرى في «حد صناعة الكتابة»، و«في أن الطبع قوام الصناعة»، و«في أوضاع الخط وقوانينه»، وباب «في الطبع قوام الصناعة» يدخل في دائرة النقد الأدبي، ويكون الكتاب في معظمه معتمدًا على البلاغة، من حيث كونُهما غاية ووسيلة.

ولا يقصد ابن خلف بـ «البيان»: علم البيان، أو مصطلح البلاغة، أو الفصاحة، إنما يقصد به «وضوح الدلالة» بعيدًا عن الغموض، ويفصل فيها القول في غضون الكتاب (ص١٩٤).

وعنوان الكتاب «مواد البيان» يفصح عن أن الكتاب تعليمي أدبي بلاغي، يُطْلِع صغار الكتاب وكبارهم على أصول الكتابة ورسومها المستعملة، وأوضاعها ومتطلباتها، من ثقافة لغوية ودينية وبلاغية وتاريخية، ومعرفة بشئون الحياة الاجتماعية السياسية والدولية، وكذا أنظمة الحكم، وأشكال الخطاب الأدبي وطبقاته، وحين يتوجه إلى الخليفة وما دونه هبوطًا، أو إلى العامة وما فوقهم صعودًا.

ولا غرو فإن الكتَّاب قد بدءوا مع بداية الدولة الإسلامية مع رسائل الرسول ﷺ إلى

الأمصار لدعوة الملوك والقادة العرب والعجم إلى الإسلام، ثم تطوروا بتطور الدولة، وتعريب الدواوين (المصالح الحكومية) المختلفة، التي تسد حاجات الدولة بالداخل والخارج، حتى كوّنوا أجيالاً من الكتّاب لهم شأنهم العلمي الاجتماعي والسياسي. يقول د. مصطفى الشكعة: «وتصبح الكتابة مدرسة، ويصبح الكتّاب أساتذة مجتمعاتهم، ثم تُوكل لهم شئون الدولة، فيسند إليهم الخلفاء العباسيون مناصب الوزارة، وقد سبقهم إلى ذلك بعصر الأمويين على آخر العهد بدولة بني مروان، فنحن نسمع عن أسر بعينها تولت الوزارة عن طريق الكتابة، وإتقان شئون السياسة والثقافة، كالبرامكة، والصوليين، وبني سهل، وبني وهب، وبني ثوابة، وبني فرات، وغيرهم، أسر كثيرة يمكن مراجعة أخبارهم وآدابهم في كتب الأدب والتاريخ»(١).

واللافت أن ابن خلف قد قسم البلاغة إلى أصلية وفرعية، ثم أفرد لصناعة البديع وفنونها باباً، وفي المقابل تكلم عما يخرج الكلام عن أحكام البلاغة.

والبلاغة عنده هي «العبارة (أي: التعبير) عن الصور القائمة في النفس بمعان جامعة لتلك الصور، محيطة بها، وألفاظ مطابقة لتلك المعاني، مساوية لها» (ص٩٣).

وليست البلاغة الأصلية سوى إحكام صناعة الكتابة، وصناعتها تقوم على إتقان رسومها، واتباع طرقها، ومعرفة تقاليدها، وإجادة أسلوبها، وبذلك لا يكون البليغ هو الذي يتقن الفروق بين فنون البلاغة فحسب، بل هو: الذي يتقن أصول صنعته (شعرًا، أو كتابة، أو خطابة). أما البلاغة الفرعية، فهي، وسيلة من وسائل هذه الأصول، الفنون التي تستخدم وقت الحاجة إليها، ومنها الوسائل الضرورية المطردة، والأخرى ضرورية كذلك ولكنها غير مطردة، إن هذا المفهوم الذي كان شائعًا في بيئة الكتاب، قد اندثر على يد البلاغيين المحترفين، مع انتهاء القرن الخامس إلى أن بزغ العصر الحديث.

أولاً: البلاغة الأصلية بمعنى (إتقان الصناعة):

عرف ابن خلف البلاغة ـ كما سبق ـ بأنها «هي العبارة عن الصور القائمة في النفس بمعان جامعة لتلك الصور محيطة بها، وألفاظ مطابقة لتلك المعاني مساوية لها» ويكمل حديثه قائلا: «ولصعوبة المرام في تركيب الكلام من ألفاظ ومعان مشتملة على الصفة التي وصفناها، قل البلغاء، وصارت البلاغة صناعة تخص قومًا دون قوم» (ص٩٣).

فالألفاظ هي اللغة، والمعاني هي الكلام

الذى يخضع لمراسيم السياق الكتابى (شعرًا كان أو نثرًا). بما هو متفقٌ عليه من أصول الصنعة وتقاليدها.

والألفاظ عنده ذات مستويين، بسيط: وهى المفردات من أسماء وأفعال وحروف، وما لها من ضوابط نحوية وصرفية ومعنوية. ومركب: وهى المصنوعة لتؤدى معنى متجانسًا.

والصياغة المركبة من الألفاظ والمعانى ذات مستويين، تلك التى تؤدى معنى متداولاً، والأخرى التى تؤدى معنى ينتمى إلى أصول الكتابة ومراسيمها، وهى الكتابة البليغة.

والسبيل إلى تحقيق هذه الدرجة يكون بتدبير الكلام: من جهة كيفيته، ومن جهة كميته، ومن جهة ترتيبه. (١١٨)، وما الكيفية «سوى: اختيار الألفاظ، واتباع طريقة التأليف المعهودة، وتأسيس الكلام بمقومات فى صدره تخرجه من حد النثار إلى حد النظام، مستخدمًا ما يروق ويعجب من فنون القول بلا غلو» (ص١١٩)، أما «الكمية» فهى: «تدبير الكلام وتنسيقه من حيث الإيجاز والإطناب والمساواة، كل فى موضعه» (١٢٨)، وأما «الترتيب»: فأن يلتزم الكاتب (فى الشعر والنثر) بقانون: لكل مقام مقال، ويصرف القول على مقتضى الحال، فتنقسم «الألفاظ والمعانى على أقدار المخاطبين والمكاتبين والأمكنة والأحوال التى تقع فيها المكاتبة»(ص١٣٧).

ثانيًا: البلاغية الفرعية:

إذا كانت البلاغة الأصلية (مراعاة مقتضى الحال)، وهى من فن القول، كالأركان والقواعد والأساس والأروم، فالبلاغة الفرعية عند ابن خلف: «واقعة منها موقع الأعضاء والأجزاء والأفنان والأعضاء، وهي عشرة: الإيجاز، والاستعارة، والتشبيه، والبيان، والنظم، والترتيب، والتلاؤم، والتصرف، والمشاكلة، والمثل»(ص١٤٨)، أى أن البلاغة الفرعية أدوات، والأصلية هى: المادة، هى: النص، هى : السبك، هي: التأليف.

ونلحظ أنه إلى زمن ابن خلف (توفي بعد ٤٣٧هـ) لم يكن ثم تفكير فى تحويل البلاغة إلى علوم ثلاثة لأن الكتّاب قد فهموها على معناها الصحيح سواء أكانت بمعنى (إتقان الصناعة)، أو (أدوات تجميل الأسلوب).

والجديد عند ابن خلف أنه جعل (البيان) و(النظم) و(الترتيب) أدوات لتجميل الأسلوب، بجوار الإيجاز والاستعارة والتشبيه والمشاكلة. ويقصد بالبيان: وضوح الدلالة، (ص١٩٤)، وبالنظم تنظيم الأساليب فيما بينها بحيث لا يطغى فن بلاغى على آخر، (ص٢٠٤)، وبالترتيب: المشاكلة الفنية

بوضع المعانى فى مواضعها بعد تهذيبها وتصحيحها، (ص٢٢١). فكما تحتاج البلاغة الأصلية (مراعاة مقتضى الحال) إلى الوضوح والتسلسل والمشاكلة الفنية، كذلك تحتاج أدوات التجميل إلى اكتساب هذه الصفات حتى لا تتصدع بنية النص.

والجديد كذلك عند ابن خلف، أنه قسم البلاغة الفرعية (الأدوات) إلى أدوات أساسية مطردة ـ أو يجب أن تطرد ـ وأخرى ثانوية تستخدم حين الحاجة إليها، والمطردة كالإيجاز والاستعارة والتشبيه ولا يستغنى عنها نص نثرى أو شعرى. أما الالتفات والترصيع والمبالغة والكناية والاستفهام والطباق، إلى غيرها من فنون عدَّدها فى واحد وثلاثين فنا، فإنها غير مطردة ولا ملحة، ولكنها ذات فائدة فى تجميل الأسلوب، لذا وضعها فى الباب الرابع تحت عنوان: «فى صناعة البديع وأبوابها» (ص٢٥٤ ـ ٣٦٤).

ومع ملاحظة أنه عرّف البديع بأنه: «إنما سمى البديع بديعًا لأن الكلمة تأتى فى الكناية والاستعارة والتشبيه والإرداف والإشارة لشىء لم توضع له فى أصل اللغة، فكأنما ابتدعت لذلك الموضع» (ص٢٥٤).

ثالثًا: ما لا يُعدُّ من البلاغة:

تتبع ابن خلف هذه المعايب التى تُخرج الكلام من دائرة الجمال إلى دائرة القبح والاستهجان، مقسما إياها إلى الثلاثية التى التزم بها من أول الكتاب قسم يخص الألفاظ كاستعمال الحوشى منها والمتنافر والملحون والاستعارتين القبيحة والمعيبة... إلخ، وثان يخص المعانى كالمستحيل منها والممتنع والمتناقض وفاسد التقسيم... إلخ. وثالث يخص التركيب كالإخلال، وعكس الإخلال، والانتقال، والهذر والتبعيد، وتكلف القافية، والسجع، ... إلخ. (ص٣٦٦ وما بعدها).

رابعًا: البلاغة فى الاتباع وليست فى الابتداع.

هى ليست فكرة عابرة، ولكنها عنوان الباب السادس وموضوعه يقول ابن خلف: «الباب السادس فى أن الطبع قوام الصناعة ونظامها، واحتذاء مذاهب السالفين فيها كمالها وتمامها» (ص٣٩٩)، وهو نفسه ليس مبتدعًا هذا، فقد سبقه ابن قتيبة وابن المعتز وابن طباطبا وقدامة بن جعفر الذين انتشرت أقوالهم على صفحات كتابه، بالإضافة إلى أبى على الفارسى، وأبى على الحاتمى، وأبى الحسين الرمانى،،، سلسلة من النقاد والبلاغيين سار ابن خلف على دربهم، ونقل معظم ما فى كتبهم. وتأتى صنعة ابن خلف الكتابية فتؤصل فكرة التقليد، فالكتابة مرتبطة بنظام الدولة وسياستها وأجهزتها الداخلية

والخارجية، وعلى رأسها يجلس الخليفة، أو وارث الخلافة، والذى لا يتركها إلاَّ ميتًا أو مقتولاً. النظام ثابت، والتقاليد لا تتغير، والتطور يتقدم فى خط مرسوم والأدب يتحرك بشكل منتظم متجهًا إلى القطب الجالس على سرير الخلافة، أو إلى مَنْ حوله الأقل مرتبة إلى أن يهبط إلى صاحب الشرطة (مأمور المركز)، حكم شمولى قاهر (الموت للمعارضين والحرية للمؤيدين)، لذلك لم تحدث ثورة جذرية للأدب والنقد والبلاغة فى العالم العربى إلاَّ فى العصر الحديث حين انفك صاحب الكلمة من عقال صاحب الخلافة، أو المُلك، وصارت الكلمة للفنان وليست ملكًا للدولة.

وكل ما قاله ابن خلف فى هذا الباب المظلم يتخلص فى قوله عن صناعة الكتابة: إنها «منذ ابتُدِئت إلى الآن (سنة ٤٣٧هـ) ترفل فى خلع الأذهان، و....و.... ، حتى استقر قرارها، وصدعت أنوارها وبلغت الغاية، وأوفت على النهاية، ووضعت فيها الرسوم المنقحة المهذبة، والقوانين المرتبة، وضاق المجال على المخترع، وصعب الأمر على المبتدع، وصار أفضل أحوال اللاحق أن يحتذى على مثل السابق، ولا سيما فى المعانى التى باكرتها خواطر الأولين من الشعراء المترسلين ... »(٤٠٦).

وبعد، فهذا هو كتاب «مواد البيان» مصدر بلاغى غير بلاغى، يؤكد أن صناعة الكتابة صاحبة الفضل الأكبر على البلاغة، فالكتّاب أصحاب البلاغة الأصلية، بلاغة النص، والبلاغيون المتخصصون أصحاب البلاغة الفرعية، بلاغة التجميل، ولولا التزام الكتاب بالضوابط المتشددة لطورت كثيرًا من البلاغة الفرعية، ولكن قدَّر الله وما شاء فعل.

إشكالية الهوية
فى حوارنا مع الحضارات

د. مختار محمود عطا الله *



مقدمة

بات من المسلم به لدى المنشغلين بقضايانا الفكرية المعاصرة أننا إزاء مواجهتنا للحضارات الأخرى - نعيش أزمة حقيقية؛ أزمة تمتد أفقيًا لتشمل - على المستوى الجماعى - كثيرًا من مناحى النشاط الفكرى، وتمتد رأسيًا - على مستوى الفرد - لتصل إلى أعمال الشخصية، وتمس وعيها بذاتها وبكينونتها.

وقد بذلت - وما زالت تبذل - جهود مخلصة من أجل تكوين نسق فكرى أو مشروع حضارى يخرجنا من هذه الأزمة، ويساعدنا على أن نحتل موقعًا مناسبًا بين الحضارات المتحاورة أو المتصارعة فى عالمنا. ذلك الموقع الذى خلا بانحطاطنا، وأضحى حديث الآخرين عن أى علاقة حضارية معنا حديث استعلاء وتصدير وسيطرة وتمكن، فى مقابل حديثنا نحن المفعم بمحاولات إثبات مجرد الأهلية للحوار، أو الندية.

* مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، والمعار حاليا إلى كلية الآداب، جامعة السلطان قابوس، بعمان.

تتجذر الأزمة المعاصرة التي نمر بها في ضوء التحليل السيكولوجي للشخصية لتنال من أهم مقومات هذه الشخصية ، وهو " الهويـة" ، فقد أصابها من الضبابية وانعدام التحديد والتجزئة المفرطة ما أثر سلبيا على فاعليتها في تقويم الفعل الحضاري الذي يمكن أن تؤديه ضمن منظومة " الأمة " التي مازال الأمل منعقدا في تحقق فكرتها على نحو مثالي ؛ لنتمكن من إعادة ملء فراغ موقعنا الحضاري الشاغر .

ويلاحظ أن الساحة الفكرية – بصفة عامة – زاخرة بالإطلاقات المختلفة علينا ، وأن التباين واضح بين هذه الإطلاقات ، ومع ذلك هناك خلط بينها . وأن استعمال المفكرين لألفاظ ذات دلالات مختلفة أو متناقضة أحيانا لمسمى واحد،أمر ينبغي التنبه إليه . فألفاظ مثل : الشرق – العالم الإسلامي – العرب – العالم الثالث – الدول النامية ... إلخ لا يمكن أن تدل على شيء واحد ، إلا في خطاب حضاري وفكري مفتقر إلى ضبط مدلولاته ، وعاجز عن صنع اتساق معرفي عند أفراده وجماعاته .

ومما يظهر فجاجة التناقض أو التباين بين دلالة هذه الألفاظ ، ما يوضع من ألفاظ تعبر عن " الآخر الحضاري"؛ فالشرق يقابله الغرب ، وهنا يحدث اللبس؛ حيث يغفل الذهن عن دلالة " الشرق" الحقيقية ، أو يفسرها بما يتناسب مع السياق، أو بما يوازي بالتضاد المعنى المقصود بالغرب ، وهذا كله يضيع المعنى الاصطلاحي الثابت للكلمة . والعالم الإسلامي يوضع في مواجهة للغرب المسيحي أو الكاثوليكية ، وهنا يتحول الحوار الحضاري إلى حوار ديني عقدي فقط . ويوضع العرب في مواجهة الأوروبيين ، ليتصدر المعنى العرقي العقيم .

ومن هنا قرأ هذا البحث إحدى مشكلات الأزمة ، وحاول أن يحللها قبل أن يحلها أو يصف علاجها ، فكانت هذه المشكلة هي التي يمكن التعبير عنها بالصيغة التي أصبحت شائعة :" إشكالية الهوية في حوارنا مع الحضارات " .

مشكلة البحث :

تدور مشكلة البحث حول الانشطار الحاصل في شخصيتنا الحضارية بسبب غياب أنسب صيغة لهويتنا وهي تعبأ للحوار مع الحضارات ، وانعدام التحديد الواضح لقسمات هذه الهوية والشحوب القائم في انتمائها العقلي والوجداني ، والاختلاف حول نواة محورية نلتف حولها تتسلط عليها مقدرتنا وإمكانياتنا الفردية والجماعية باعتبارها مركز انطلاق في حوارنا مع الآخرين ، أو في صراعنا معهم. ومن خلال البحث الاستطلاعي للأطروحات الفكرية في هذا الإطار يمكن القول بأن أطروحتين للهوية الحضارية هما "الهوية الإسلامية" و"الهوية العربية" تعتبر من ان أهم الأطروحات وأبرزها لتوافر عناصر مهمة لهما مثل: وجود طائفة كبرى من المنظرين لهما ، ومؤسسات فكرية وثقافية تدافع عنهما ، كذلك وجود مصادر معرفية خاصة لأسسهما الفكرية والأيديولوجية ،و الاستناد إلى تجربة تاريخية كاملة يمكن استنطاقها . وهذه العناصر يضاف إليها العنصر الأهم في موضوع بحثنا ، وهو اقتناع أصحاب كل أطروحة منهما بمقدرة أطروحتهم على تمثيلنا حضاريا ، والتعبير عنا في الحوار مع الحضارات

الأخرى بما تمتلك من قاعدة شعبية ، وتراث حضاري ، ورؤية واضحة لآفاق المستقبل الحضاري لنا ، والثقة فى وجود عطاءات وإسهامات يمكن أن تشارك في الحضارة الإنسانية الحاضرة والآتية. وكل هذه العناصر غير متوفرة تماما لأطروحات أخرى مثل : القطرية ، والشرقية، والإقليمية ، والطائفية . هذا فضلاً عن العنصر الأهم هنا ، فإنه لم يزعم أحد من أصحاب هذه الأطروحات صلاحيتها لتمثيلنا جميعا حضاريا ، والتعبير عنا في حوارنا مع الحضارات الأخرى.

ولذلك فإن هذه الدراسة ستقتصر في التناول على الأطروحتين المذكورتين، وهما "الهوية الإسلامية الحضارية" و" الهوية العربية الحضارية" . ومن ثم أمكن صياغة السؤال المحوري الذي تحاول هذه الدراسة الإجابة عنه على النحو التالي :

الهوية الإسلامية – الهوية العربية : إلى أي هاتين الهويتين تنتمي حضارتنا ؟ ومن ثم : فأيهما أصدق في التعبير عنا وأصلح لذلك في حوارنا مع الحضارات الأخرى ؟

وقد تفرع عن هذا السؤال عدة تساؤلات فرعية أخرى يطمح البحث أن يعرض لها ، وهي : ما مفهوم الإسلام الحضاري ؟ وهل هناك فرق بينه وبين مفهوم الإسلام الديني؟ وما أهم مقومات الهوية الإسلامية الحضارية؟ ومدى مقدرتها على تجاوز التحديات التي تواجهها ؟ ثم : هل تصلح العروبة لصناعة هوية حضارية حقيقية قادرة على التحدي في حوار الحضارات الجاري الآن ؟ وإلى أي مدى يمكن للانتماء العربي – اليوم – أن يكون هوية حضارية ذات قوامة ؟ ثم أي هاتين الهويتين أدعى لتحقيق وعي حقيقي بذاتنا ؟ وأنجح في القضاء على مظاهر أزمتنا: كالاغتراب الفردي ، والتفتت الاجتماعي ، وضياع القيم الحضارية ، واهتزاز الشخصية ؟ وهل يمكن الجمع بين هذين الولاءين ؟ أم أن بينهما تناقضا لا يمكن تجاوزه ؟ .

مصطلحات البحث :

يحسن أن أوضح مدلولات المصطلحات المحورية التي يستخدمها البحث لأهمية هذه الخطوة كما هو متعارف عليه في أصول البحث العلمي ، وكذلك نظرًا لما حظيت به هذه المصطلحات من صياغات متعددة لدلالاتها ، تأتي متباينة أحياناً ومتناقضة أحيانًا أخرى . ومن ثم فلزامًا علينا هنا بيان المعنى المقصود عند إطلاق هذه الألفاظ في ثنايا المعالجات الواردة في هذه الدراسة :

١- **الهوية** : هي ذلك المعنى الثابت الراسخ في الأعماق الذي نجده في أنفسنا يعبر عن حقيقة الذات ، وجوهر الولاء ، وأصل الانتماء العقلي والوجداني والروحي ، ويصوغ النظرة إلى الكون والحياة والتاريخ والآخر ، ويوجه الفعل والحركة والتأثير والإبداع على نحو فعال في اتجاه تحقيق أهدافه.

والعلاقة بين الشخص وهويته – وفق هذا المفهوم – هي علاقة "حماية متبادلة"؛ فالشخص لديه حاجة دائمة إلى هوية ينتمي إليها ويحتمي بها وتتحقق له بها قوامته. والهوية تضمن الحماية لنفسها بعد الاقتناع بها ، والانتماء إليها عن طريق رفض كل الهويات الأخرى ،

ومحاورتها أو مواجهتها بفعل الشخص إذا لزم الأمر .

ووفق هذا المفهوم – كذلك – فإن البحث معني بالتفتيش عن هوية الفرد وليس الهوية الجماعية . ومن ثم فمادته فى الأساس هي الحس الفردي للشخصية ، المرتبط بمعطيات معرفية وعقدية ونفسية ، وليس الحس المرتبط بفعاليات اجتماعية أو سياسية . فهو يتصل بالحضارة انطلاقا من الفرد المؤسس لأي فعل حضاري، والمنوط به إدارة الحوار مع الحضارات الأخرى. ولا يتخذ من الأوضاع الاجتماعية أو السياسية التي تخضع للأغيار أساسا ومنطلقا له . أي أن الولاء الكامن في أعماق الشخصية الذي يتسم بالثبات هو المحدد لمفهوم "الهوية" المطروح هنا . وليس ذلك الولاء "الشكلي غالبا" الذي يحقق رغبات المجتمع وأمنياته سواء وافقت الانتماء الداخلي للشخصية أم لا ، وفقا لتطلعات صناع القرار.

ومن هنا يدرك البحث أن الهوية – في كنف الحضارة – ليست ظاهرة مسطحة ذات بعد أفقي ، لكي يتاح لها أن تتقبل بسهولة معطيات متناقضة أو متغايرة في انتمائها ، تحاول أن تضيفها بفعل جمعي صرف ، تلفيقي ، أو توفيقي . إنما هي – كما يوضح " مارسيل بوازار " في كتابه القيم عن " إنسانية الإسلام" – ظاهرة مركبة ؛ فهي لا تقتصر على أن لها وجودا، بل تملك "جوهرا" يبقى على الدهر، حيث تكون راسخة في الأعماق، ومستنطقة على الصعيد الفردي[1] .

٢- **الحضارات الأخرى :** أريد هنا أن أوضح المقصود بالحضارات الأخرى التي نريد أن نعد أنفسنا للتحاور معها وفق عنوان البحث " إشكالية الهوية في حوارنا مع الحضارات " . ومن ثم فلست معنيا بمناقشة التعريفات المختلفة للحضارة في هذا الموضع . ومع ذلك يمكن اعتماد التعريف الذي قدمه أحمد صدقي الدجاني في بحثه " العرب ودائرة الحضارة الإسلامية" لما في هذا التعريف من انسجام مع الفكرة العامة للبحث ؛ حيث عرفها بأنها (نمط من الحياة يتميز بحظوظ وألوان من الرقي ، وتقوم في دائرة من الاتساع المكاني والبشري والزماني ، وتتضمن نظما ومؤسسات وقيما ومعاني تنطوي الحياة عليها" . والحضارة - بفعل ذلك كله – تضم العديد من "الثقافات المحلية" وعددا من "الثقافات القطرية" في "جامع مشترك" تفاعل فيه الإنسان مع الزمان والمكان ، وكونته عناصر الدين بما يوفره من رؤية كونية ، ولسان جامع مشترك إلى جانب ألسنة أخرى ، وتاريخ وعادات ونظم وقيم ، في دائرة واسعة ينتمي إليها حضاريا كل البشر المقيمين في هذه الدائرة على اختلاف أقوامهم ومللهم ، وأنماط حياتهم وشرائحهم الاجتماعية)[2].

أما الحضارات التي يتصور البحث أن الحوار ينبغي أن يقوم معها وفقا للاستقصاء الفعلي لعالم اليوم ، فيمكن إيضاح المراد بها من خلال الحقائق التالية :

أ) إن تعدد الحضارات التي قامت وتقوم في الاجتماع الإنساني حقيقة يكاد يجمع عليها المختصون بالتاريخ الحضاري:(أرنولد توينبي في [العالم والغرب] ، ويل ديورانت في [قصة الحضارة] ، قسطنطين زريق في [من

الوعي القومي]، محمد كرد علي في [الإسلام والحضارة الغربية] ، وجمال حمدان في [العالم الإسلامي المعاصر]، و أنور عبد الملك في [الفكر العربي في معركة النهضة] ... وغيرهم كثير) [٣] .

ب) إن الحضارات القائمة ، على سبيل الحصر ، والتي تؤهل – وفقا للمقاييس الموضوعية – للاشتراك في هذا الحوار ثمان ، لكل واحدة منها خصائصها المميزة . وهي : الحضارة الغربية بفرعيها الأوروبي والأمريكي الشمالي ، والحضارة الأمريكية الجنوبية ، والحضارة الصينية الكونفوشيوسية ، والحضارة اليابانية ، والحضارة الهندوكية في الهند ، والحضارة الأرثوذكسية السلافية في روسيا وأوربا الشرقية الجنوبية ، والحضارة الإفريقية والحضارة الإسلامية بفروعها فى آسيا وإفريقيا . [٤]

ج) إن الحضارة الغربية تمثل التحدى الأكبر لكل هذه الحضارات , وبخاصة الحضارة الإسلامية , غير أن التفاعلات الحضارية القوية لحضارتنا تمتد إلى أربع حضارات أخرى تجاورها , بحكم اتساعها واشتمالها على أجزاء من القارات الثلاث إفريقيا وآسيا وأوروبا .

د) إن الحضارة الإسلامية تستشعر بجلاء روح العداء من قبل الحضارة الغربية التي تصر – في كثير من الأحيان والميادين – على تحويل الحوار إلى صراع يستند إلى القوة المادية لتحقيق النفوذ ، دون مراعاة لأفضلية ولا مفضولية فكرية. [٥]

٣- الأمة : تعد فكرة " الأمة " ذات أهمية خاصة في البعد الدينامي للهوية، ومختبرا حقيقيا لمعرفة مدى ملاءمة " الفكر " للواقع ، ومقياسا مهما لبيان قيمة الهوية كأطروحة تهدف إلى تحقيق أفضل صورة لذاتنا في التفاعل مع الحضارات ، الذي يعد الحوار أحد أهم محاوره . ومن ثم كان لزاما علينا أن نبين مفهوم "الأمة" كما يراه البحث .

فالأمة هي كل جماعة بشرية متجانسة فكريا ونفسيا وثقافيا وقيميا وعقديا ، يشعر أفرادها بالارتباط المعنوي فيما بينهم ارتباط ولاء . وتجمعهم عدة عناصر خارجية كالتاريخ المشترك ، والهم الموحد، والآمال المستقبلية الواحدة ، والحس المشترك تجاه الآخرين عداء أو ولاء ... إلخ .

والمهم الذي أود تسجيله هنا هو أن هناك عناصر مستبعدة من هذا المفهوم، ولا يراها البحث شرطا في تكوين "الأمة"، ولا في خلق الولاء المشترك لأبنائها . فلا يمتنع أن توجد "أمة" بهذا المعنى الكامل دون أن يجمع أبناءها لغة واحدة ، أو حيز مكاني واحد ، أو نظام سياسي واحد "دولة" . ومن الممكن- كما يقول الدكتور فوزي منصور -(أن يظهر إلى حيز الوجود تجمع عدة اتحادات قبلية لها لغة مشتركة ، وأرض مشتركة ، وثقافة مشتركة ؛ لكن ذلك لن يشكل أمة . فالأمة مفهوم يتضمن وجود روابط أكثر استقرارا ، وذات معالم أقطع تحديدا، تربط هؤلاء الناس معا برباط متين من العلاقات الكثيفة) [٦] . وفي المقابل فإنه توجد جماعات بشرية تمتلك المقومات الجوهرية لتكوين "أمة" ، وتفتقد إلى روابط اللغة والأرض والدولة ، ويتحقق فيها معنى الأمة ، ويمثل هذا النموذج

بجلاء "الأمة الإسلامية" في التاريخ المعاصر .

اللغة الواحدة إذن ليست شرطا في قيام أمة . وأضيف هنا أنها يمكن أن تسهم في تنمية الحس الجماعي الثقافي المشترك للأمة ، وأن دورها في تزكية الشعور بالوحدة الثقافية لا ينكر ؛ غير أنها تبقى غير داخلة في مقومات الأمة الأساسية. وتبرز – هنا – فكرة مهمة جدا ترتبط برؤية البحث للهوية الحضارية ويمكن التعبير عنها على النحو التالي : إذا كنا نقرر أن اللغة ليست شرطا في بناء أمة واحدة ، فإننا نقرر أن الأمة ليست شرطا في بناء حضارة واحدة . ومن ثم فيمكن لمجموعة من الأمم أن يكون لها جميعا هوية حضارية مشتركة .

منهج البحث :

تملي طبيعة موضوع هذا البحث والهدف منه منهجا في التناول يراعي الإطار الفكري لإشكالية الهوية بشكل رئيسي ومركز . ومقتضى هذا المنهج بلورة والتماس المفهوم المثالي المطلق الذي يتناول الفرد كمحور مستقل ، وموضوع جدير بالنظر إليه بعيدا عن أي سياق آخر كالسياق المجتمعي ، أو السياق التاريخي ، وذلك في محاولة للنظر إليه ككائن ثابت استاتيكي وحتمي . ومع ذلك فإن المنهج يراعي بالتبعية التحليلات المجتمعية عبر المسرى التاريخي للأمة ، انطلاقا من أن الفرد هو المكون لهذا المجتمع ، والصانع لذلك التاريخ في تحوله المستمر . ولا يخفى أن هذا الاعتبار في المنهج المختار يعود إلى مناهج البحث في "فلسفة التاريخ" ولكن سيكتفي البحث بما هو ضروري للتوضيح أو الاستشهاد على محتويات "الإطار الفكري" ، ومن ثم فلن يغرق في المفاهيم العملية التجريبية "الديالكتيكية" النسبية ، حتى لا يتحول إلى المنهج المتبع في "الفلسفة الاجتماعية" أو "فلسفة التاريخ" أو "فلسفة السياسة" أو غيرها .

ويلزم اتباع هذا المنهج بالاعتبارين السابقين معا نظرا لطبيعة "الهوية" نفسها، فهي ليست ثابتة خارج التاريخ وبصرف النظر عنه ، وأيضا ليست متحركة متحولة في التاريخ وبه ، متغيرة بتغيره ، متأرجحة معه . إنها ثابتة داخل التاريخ تغير مجرياته بقوة "الفعل الإنساني" . إنها الهوية الجوهر القائمة بذاتها "بالتعبير الكلامي" ، والتي مع استعلائها وثباتها تهبط على المجتمع لتنسج منه بالفعل والحركة صورة متوائمة معها ، معبرة عن ذاتها ، محققة لغاياتها .

إن الدراسة على هذا النحو تنتهج منهجا في البحث يسلم بضرورة صياغة "الهوية" برؤية مثالية نظرية . ولكنه مع ذلك يرى أن هذه الهوية لا يتحقق كمالها إلا بكفاح جماعي يتجه نحو صنع واقع حضاري وتاريخي يستجيب لتحديات الظرف الراهن محليا وعالميا .

أما الاعتبار الأول الفكري النظري المجرد الذي يركز على دراسة إشكالية الهوية على المستوى المعرفي والثقافي في المفهوم الشامل والفلسفي ؛ فتأتي أهميته من ضرورة إرجاع "الهوية" إلى أساسها في الشعور الفردي كأيديولوجية تحكمها أصول فكرية ووجدانية .

وهذا يساعد على التفسير .

- وأما الاعتبار الثاني العملي التجريبي، فهو يتبنى المنظور التاريخي والسياسي

والاجتماعي في رصد مدى استجابة الواقع للفكرة التي يتأسس عليها بناء " الهوية"، وذلك نظرا لثراء التجربة – أحيانا – في بعدها التاريخي ، ومن ثم إمكانية استنطاقها من أجل بلورة "الفكرة" التي تطرح جاهزة للتفعيل في الحوار الحضاري ، أو ترفض كنموذج مثالي صالح للاستجابة لتحديات هذا الحوار. وهذا يساعد على التحليل . والتحليل مضافا إليه التفسير يؤديان معا إلى الفهم .

المسلمات التي ينطلق منها البحث :

يمكن هنا وضع ما رصده البحث من أفكار جزئية يعتبرها مسلمات يفيد التأكيد عليها في وضوح فكرته ، وفهم تحليلاته في معالجة المشكلة المطروحة :

١- يسلم البحث بأن قضية " تحديد الهوية " تتصدر سلم أولويات العمل التعبوي اللازم للحوار .

٢- يسلم البحث بضرورة عدم انفصال معالجة إشكالية الهوية عن ملزومها هنا وهو الحوار مع الحضارات . ومن ثم تجنب معالجات أخرى للإشكالية نفسها ، ولكن مرتبطة بالفعل المحلي كتحديث الثقافة ، أو تفعيل العمل الاجتماعي ، أو تجديد العقل ، أو إعادة بناء الوعي السياسي ... إلخ مما أكثر فيه الباحثون . (٧)

٣- يسلم البحث بفكرة جوهرية مؤداها أن " الهوية " الصالحة للتعبير عن القادرة على المواجهة في هذا الحوار الحضاري ؛ هي تلك التي تستطيع المحافظة على " الأنا الحضاري " ، وعلى صون وحدتها ، وعلى تفادي الانشطار في الشخصية الحضارية . وهو – من وجهة نظر البحث – أخطر التحديات التي تواجهها الأطروحات المختلفة للهوية الحضارية في فكرنا المعاصر .

ويرى البحث أن هذا الهدف يمكن " للهوية المثلى " بالنسبة لنا في ظرفنا الراهن أن تحققه إذا كانت قادرة على "التجميع الحضاري" ، ومعناه: ضم أكبر عدد ممكن من الإسهامات الحضارية التي تكسب جانبنا في الحوار قوة وقيمة ، وأن ذلك يتطلب منها قدرة على التغلب على مشكلة "الطائفية" التي تعد إحدى كبريات المشاكل التي تعترض جميع مفاهيم الهوية ، ونعنى بالتغلب عليها إمكانية هذه الهوية أو تلك في استيعاب من لا ينتمون إليها من الطوائف الأخرى بخلق "مشترك ولائي" بينها وبينهم ، بحيث يصبح نتاجهم نتاجا لها ، وحوارها مع الآخرين هما لهم .

٤- يسلم البحث بأن حوارنا مع الحضارات أصبح أمرا ضروريا بالنسبة لنا كأمة ، وتحديا حقيقيا بالنسبة لمفكري هذه الأمة وعلمائها. وأن له غايات – من وجهة نظرنا كطرف مهم في هذا الحوار – يمكن إجمالها فيما يلي :

أ) بيان ما يمكن لحضارتنا أن تسهم به في البناء الحضاري العالمي المعاصر ، حيث إننا ندرك أن هناك حاجة ملحة لأن تحتل منظومة القيم التي تزخر بها حضارتنا مكانة الصدارة في حضارة اليوم . فإنه إذا أمكن (دراسة الكون ومشكلاته العامة من زاوية إنسانية شمولية ، بحيث يعاد تشكيل اللوحة العالمية من منظور " وحدة التاريخ العالمي " ، والتطور الثقافي الحضاري للإنسانية أكملها) (٨) أتاح ذلك الإفادة من حضارتنا في الاشتراك في هذا الفعل الحضاري بقيمها التي تتميز بها ، ومن

ثم يمكن كما يعبر المستشرق اليكسي جورافسكي (إقامة جبهة المؤمنين في العالم ضد الوثنيين والملاحدة). [٩] وقد مثل هذا الدور القيمي منطلقا لفكرنا الحديث مطلع هذا القرن للتأثير في حضارة العالم، وأدرك رواد نهضتنا أن (الحضارة الإسلامية مؤهلة لأن تضيء ظلام المدنية الغربية بما تحتويه من قيم ومثل). [١٠]

ويكفي أن نشير هنا إلى ما يستشعره المفكرون الغربيون من خطورة غياب مثل هذه القيم على الشخصية الغربية التي أضحت عرضة – وفقا لتحليلاتهم – للهدم والدمار [١١] وأن مثل هذه الصيحات ولدت موقفا موضوعيا من حضارتنا يتمحور حول " التعرف" و " الاعتراف" كما يعبر مونتجومري وات بقوله: (ينبغي أن يتخلص الغرب من النظرة التي تعتبر المسلمين دخلاء من بين العديد من الدخلاء على القارة الأوروبية، ويتعين عليهم أن ينظروا إليهم على أنهم ممثلون لحضارة ذات إنجازات عظيمة تدين لها بالفضل رقعة كبيرة من سطح الأرض، ثم فاضت ثمار هذه الإنجازات على رقعة أرض مجاورة، أما إنكاره أو إخفاء معالمه فلا يدل إلا على كبرياء زائف)[١٢].

وليست القيم التي يمكن لحضارتنا أن تسهم بها في البناء الحضاري العالمي المعاصر من قبيل الأخلاق المثالية الجوفاء، وإنما هي ما يمكن أن يوجه العمل الحضاري العالمي نحو الإيجاب. وقوامه ما يعرف عند ابن خلدون بالعمران، وقد أخذه من قوله تعالى: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها" [١٣] (وهكذا يكون تعمير العالم المدلول الإيجابي للتغيير، لأن التغيير يمكن أن يكون سلبيا، فيغدو تخريبا، وقد آن الأوان ونحن ننظر في مستقبل الحضارة، ونرى ما يتم باسم التحضر على صعيد الإخلال بالبيئة وبمحيطنا الحيوي، وعلى صعيد الهندسة الوراثية أن نميز بين التعمير الحضاري، وأي تخريب في إطار الظاهرة الحضارية). [١٤] ولسنا هنا في مجال تحديد القيم التي يمكن لحضارتنا أن تسهم بها، فذلك أمر له موضعه من فكرنا المعاصر ولست معنيا به هنا، إنما أردت فقط التمثيل والتنبيه، والإشارة إلى أحد أسسها ومحاورها الفكرية الخالدة.

ب) إثبات القدرة الفائقة الذاتية لحضارتنا على التفاعل مع الحضارات الأخرى، كمقدمة ضرورية للغاية المذكورة أعلاه، حيث لا يتم الإسهام بشكل أو بآخر في البناء الحضاري إلا إذا تمتعت حضارتنا بهذه القدرة على التواصل والتفاعل. ونحن فيما نقدم من أفكار هنا، نهدف إلى التأكيد على هذه الخاصية في حضارتنا، حيث يدرك مفكرونا كما يعبر عن ذلك أديب إسحاق أحد رواد النهضة بقوله: (إن كثرة المخترعات، وسعة المعاملات، ووفرة الحاجات المدنية، وتماثل أغراض النفوس، وانفراد كل أمة بمزية، وكل أرض بخاصية؛ مع رغبة الإنسان في استكمال تلك المزايا، وافتقاره إلى هاته الخواص جميعا – كل ذلك قد أوجب استحكام العلاقات، وتقارب الصلات بين الأمم والدول) [١٥]، ولذلك فنحن نأمل في الحوار الحضاري أن نصادف أثرا – في الطرف الآخر – لمن أسماهم إليكسي

جورافسكي بالمنورين الذين (طرحوا نظرية التقدم " جان كوندورسيه "، وفكرة وحدة العملية التاريخية في العالم " يوغاني هيردر " ، والدراسات التاريخية الرومانسية التي ركزت اهتمامها على توارث العصور التارخية وتعددية أشكال التطور التاريخى)[١٦] . وأن تختفى النظريات الغربية التى تقف على النقيض والتي تدور حول (التفوق الثقافي والعرقي للأوروبيين على غيرهم من الشعوب أرنست رينان وجوز يف غوبينو وكذلك نظريات مثل انعزال الحضارات) [١٧] فإن من شأن ذلك أن يوفر الأجواء المناسبة لإحداث أكبر قدر ممكن من التفاعل والتلاقح .

ويدخل ضمن هذه الغاية ضرورة العمل على يقظة عقلنا المعاصر ليحسن التفاهم العلمي مع الحضارة. [١٨] مع تحقيق النجاح في إحداث توازن بين هذا التفاهم والتفاعل من جهة ؛ والحفاظ على هويته ووعيه المطلق بذاته ، ثم التخلص من التعصب الذي يعد عقبة حقيقية تعتري النضج الحضاري ؛ من جهة أخرى، وذلك لأن السوءات الثلاث المذكورة هنا تكفي إحداها لإحباط كل جهد في مجال إثبات مكانتنا بين الحضارات ، وهي :

١-الانزواء الحضاري والانعزال الفكري.[١٩]

٢- فقدان الهوية وضياع الوعي بالذات [٢٠].

٣- التعصب الحضاري والخضوع لسلطة الأنا . [٢١]

ج) التأكد على الدور الحيوي والبناء الذي قامت به حضارتنا عبر مسيرها التاريخي في بناء الحضارة العالمية الراهنة وتكوينها وخلقها . ولقد أصبح هذا الدور محل اعتراف كثير من الباحثين الغربيين الذين استطاعوا أن يتخلصوا من عقدة التحيز الحضاري ، وهذه مسألة كثرت فيها الأبحاث في فكرنا المعاصر ، وأمكن خلق وعي ذاتي بالبراهين القائمة عليها . لكننا في الحوار مع الحضارات نبتغي نقل هذا الوعي إلى الآخرين بحيث يصوب المفهوم السائد عن الحضارة المعاصرة بأنها غربية إلى أنها (ليست أوروبية خالصة – على الرغم من مظاهر الادعاء – بقدر ما هي إنسانية شاملة في مداها وانتشارها وبعيوبها ومحاسنها . فالحضارة الحديثة هي خلاصة تقدم وإنجازات الحضارات السابقة) [٢٢] التي يأتي في مقدمتها الحضارة الإسلامية.

إننا في مسعانا هذا لا نهدف إلى مجرد تسجيل عنصر لمتياز وتفوق لحضارتنا أو لصانعيها ، فإن ذلك من شأنه أن يحول الأمر لقضية عرقية خلافية ، بل إننا نسعى لغرضين : أحدهما يسير في اتجاه إيجاد طرق للتواصل مع الحضارات الأخرى ، والثاني في اتجاه استنهاض أنفسنا وبث روح الثقة في أبناء حضارتنا ولننظر إلى ما قاله " بترارك" أحد فحول الأدب الإيطالي في القرن الرابع عشر، وهو يحفز الأوروبيين على النهضة: (إنكم تتوهمون أنه لن ينبغ أحد بعد العرب . لقد نافسنا اليونان وتفوقنا عليهم ونافسنا كل الشعوب والأمم ومع ذلك تقولون : إننا لن ننافس العرب ؛ ترى هل أصيبت عبقرية الإيطاليين بالعقم ؟) [٢٣]

أهم أطروحات الهوية في فكرنا المعاصر دراسة تحليلية تقويمية في ضوء فكرة "الكفاءة الحضارية"

تنازعتنا منذ بزوغ فجر النهضة الحديثة تيارات فكرية متباينة ، وقدم مفكرونا مشاريع نهضوية تبنى كل مشروع منها وجهة نظر في الإجابة عن أسئلة كثيرة تعبر عن حجم وخطورة الأزمات التي مرت وتمر بها أمتنا . وحاول هؤلاء المفكرون أن يجيبوا عن التساؤل البسيط المباشر والمهم في الوقت نفسه :من نحن ؟

في الإجابة عن هذا السؤال دارت المحاورات الكثيرة مرتكزة في جملتها على بيان العود المستحق للضمير "نا" عندما نستعمل ألفاظا مثل "حضارتنا" و"تاريخنا" ، و"تراثنا" و "فننا" ، و"عصرنا" ، و "قضايانا" فبأي بينة حضارية نلحق هذا النتاج بحيث لا نشعر بانفصام في الشخصية ، ولكي نحس بأننا نتحدث عن حضارة بناؤها بناؤنا.[٢٤] وبأننا نتمثل فعلا هذه الحضارة في الحوار مع الحضارات الأخرى ، دون أي تناقض بين ذواتنا ومرجعيتها. وسوف أعرض في الصفحات التالية لأهم الأطروحات ، وفق المنهج الذي سبق تحديده ، آملا أن يعينني هذا المنهج على إثبات "الهوية الحضارية" التي يمكنها مجابهة التحديات القائمة في ذلك الحوار.

وقبل ذلك أود أن أقدم بمقدمة لبيان الأهمية القصوى للإجابة عن هذا التساؤل : من نحن في حوارنا مع الحضارات ؟ سواء على المستوى الفكري في إطاره النظري ، أو على المستوى الواقعي في إطاره السياسي والاجتماعي ، فأقول : إن انعدام تحديد الهوية من أهم أسباب أزمتنا الحضارية الراهنة؛ وبالتالي فإن هذا التحديد احد الضرورات المؤسسة للحوار الحضاري ، وأحد دعائم قيام شخصية حضارية لأمتنا . وتتحقق أهمية هذه الخطوة البنائية من خلال أدوار ثلاثة يمكنها القيام بها :

١- **دور تحديد الهوية في التوحد الحضاري** : وذلك يمكننا من صنع "رأي عام" واحد يمثل دعامة حقيقية لا غنى عنها في حوارنا أو صراعنا مع الحضارات؛ دعامة تقوم على توحيد النظرة إلى الكون والحياة ، وقضايا الإنسان والعالم ، وهذه النظرة الموحدة مطلب حضاري نفسي أيديولوجي ثابت لكل الأطراف المتحاورة ، كما يقول ليونارد دوب : (إن الكاثوليكي سوف يتشبث بوجهة النظر الكاثوليكية في نظرته لمختلف القضايا التي تعرض عليه ، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دولية . وكذلك البروتستانتي ، واليهودي ، والهندوسي .. إلخ ، وينطبق هذا على جميع أصحاب المذاهب والديانات الأخرى). [٢٥]

فإذا كنا في حركتنا النشطة باتجاه الحوار مع الحضارات ندرك أن الوضع الراهن للتعاملية الدولية يقتضي أن يكون لنا صلات قوية واحتكاكات دائمة ومفيدة : فإننا – هنا – ننبه إلى أنه من ضروريات إقامة مثل هذه العلاقة المنتجة والآمنة في الوقت نفسه: أن يكون هناك تصور موحد لأنفسنا، تنطلق منه باعتبارنا (وحدة) توضع في مصاف وحدات أخرى تمثل حضارات أخرى، وليس صحيحا – من الزاوية التعبوية – وفق هذا البناء المنطقي المحدد للمعادلة – أن نكون ممثلين بأكثر من وحدة. [٢٦]

إن مصلحتنا في الحوار مع الحضارات تقتضي الالتفاف حول الهوية التي تمثل جميع الطبقات ، وتجمع كل الفئات ، وتعبر عن جميع الاتجاهات المتصالحة منها والمتعارضة ؛ أي هوية مشتركة وإن اختلفت الثقافات . وليس من مصلحتنا وجود صراع ذوات داخل العمل الحضاري لا يمكن تفادي آثاره السلبية التي ستضاف ختما إلى حضاراتنا في صورتها الراهنة المثخنة بالجراح ؛ لتزيدها ضعفا إلى ضعفها، واضطرابا إلى اضطرابها . ذلك الضعف وهذا الاضطراب هي بريئة منهما بذاتها ، وإنما ألحقهما بها أبناؤها ، ولا يزالون يصرون على ذلك.. مما يجرنا للحديث عن الدور الثاني.

٢- دور تحديد الهوية في القضاء على التشرذم والتجزئة : مما لا شك فيه أن مجتمعاتنا في هذا العصر أصيبت بحالة اغتراب حولت الشعب إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات الحوار الحضاري ، وذلك بسبب (التفكك والتجزئة الاجتماعية والسياسية ، وسيطرة علاقات التنازع أكثر من علاقات التعايش والانصهار .. مما يزيد من أزمة التجانس والتنوع في الهوية) [٢٧] ، أي أن علاج الأزمة مرهون بالقضاء على هذا التنوع في الهوية ، وتحقيق ذلك التجانس أو التوحد. بذلك فقط يمكن وقف حركة الردة التي تشهدها الدورة الحضارية للأمة بلا هوية أو فاعلية . [٢٨]

إن التجزئة والتشرذم في الجماعة مردها إلى تحققهما في أفراد هذه الجماعة ، وذلك لأنه عندما توجد التجزئة بمعناها النفسي الداخلي البنيوي للفرد نتيجة للتباين في الولاءات الداخلة فيه كفرد ؛ يحدث صراع وتباين مماثل في الجماعة ، ومن شأن ذلك أن يصيب الشخصية بالشحوب وانعدام الرؤية الثابتة ، وأن يخلق شخصية متناقضة ؛ ففي داخلها إحساس بالتيه ، وفي خارجها إحساس بعدم مسئولية المشاركة في الحوار الحضاري.

ولا شك أن الخروج من هذه الحالة يجب أن يبدأ بحوار من الداخل لينتج لديه "هوية واحدة" تتحطم بها الرؤى المتناقضة والمنقسمة في داخله .

فإذا كانت الهوية تمثل الأساس الذي يبنى عليه الإطار الفكري الذي تنبثق منه مشاريع النهضة ؛ فإن بعض الباحثين يؤكدون على أن من أهم أسباب الفشل النسبي للمشروعات الحضارية لنهضتنا الاختلاف الحاد بين التيارات الفكرية في تحديد ذلك الإطار.[٢٩] ويساعدنا هذا الفهم على حسن قراءة موقف رواد النهضة الحديثة ومدى استشعارهم لخطورة انعدام الهوية على الأمة ، فقد عاش عبد الله النديم (١٨٤٥ – ١٨٩٦م) ظرفا حضاريا قريبا من ظرفنا الراهن ، ولذلك نجده يشدد على هذا الداء مرجعا إياه إلى أيدي الاستعمار ، فيقول : (أطلقت حرية المطبوعات والأفكار ،فرأينا الجرائد الكثيرة تتكلم بما تريد ، وتتصرف في أفكارها كيف تشاء . هذه تقول : أنا وطنية أنادي بأن خير البلاد موقوف على جعل الأعمال بيد المصريين ... وهذه تقول : مصلحة البلاد موقوفة على زيادة نفوذ الإنكليز ، وهذه تقول : إن فرنسا هي الدولة الوحيدة في المحافظة على مصر.. وهذه مذبذبة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.. وهذه علمية تهذب النفوس ، وهذه تورد لهم من مصادرات الأديان ما يوقعهم في

الشك والتردد ... ثم تركت المصريين يغدون ويروحون بين هذه المتناقضات ونحن في بحر اللهو غارقون). [٣٠]

وقد عبر كثير من مفكرينا في مراحل الأزمات الحضارية التي مرت بها أمتنا عن خطورة انعدام تحديد الهوية ، وعدم الالتفاف حول مفهوم واحد لها ؛ ففي أعقاب نكسة يونيو ١٩٦٧م شخص الدكتور حسن حنفي أهم مشكلاتنا في أننا (مازلنا بصدد البحث عن استراتيجية . هل تكون صياغة قومية للقضية ؟ أم تكون صياغة أكثر اتساعا وصدقا داخل حركات التحرر العالمي؟) [٣١] ثم ضرب أمثلة سياسية على ذلك فقال: (ويتضح هذا التخبط في تاريخنا المعاصر من أننا اشتراكيون لا نتبنى الاشتراكية ، وأصدقاء البلاد الشيوعية ، ونحرم الأحزاب الشيوعية ، وفي نفس الوقت أعداء أمريكا، ونسمح لكل ما هو أمريكي صريح أو ضمني . نحن عرب ومسلمون ، مرة في مؤتمر قمة عربي ، ومرة في مؤتمر قمة إسلامي يحاول فيه ياسر عرفات مع شاه إيران حل قضية فلسطين) [٣٢]. ويتبنى هذا البحث فكرة مؤداها أن القضاء على مثل هذه التناقضات الكائنة في المستوى الاجتماعي والسياسي يتأتى من حل إشكالية الهوية في المستوى الفردي .

٣- دور تحديد الهوية في الوعي بالذات الحضارية : فإن الوعي بالذات سابق – من حيث ترتيب أوليات الحوار – على تقديم هذه الذات كنموذج حضاري يقوم بدور التحاور والتبادل . ومن هنا فإن حاجتنا إلى وعينا بذاتنا تدفعنا إلى البحث عن الوسائل التي يمكن من خلالها تحقيق هذا الوعي بشكل مثالي . وذلك لأن قدرتنا على تبوء موقعنا الحضاري المناسب وثيقة الصلة بحسنا التاريخي ووعينا التراثي والحضاري وإيماننا بذاتنا ومعنى وجودنا . والبحث عن هذه الوسائل يقرر أن "تحديد الهوية" يأتي في صدارتها ، فتكون حركتنا على النحو التالي : من "تحديد الهوية " إلى "الوعي بالذات" إلى "الموقع الحضاري".

وقد أدرك الباحثون في قضايا الوعي المعاصر لأنفسنا أهمية تحقق هذا الوعي في خلق مناخ علائقي ناجح بالآخر . فيقول الدكتور محمد عابد الجابري : (إن كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة في التصورات والتمثيلات - أي مخيالا – من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه ؛ مخيالا يقوم بالخصوص بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها ، ويوزع الهويات والأدوار ، ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة). [٣٣] وهو بذلك يشير إلى أهمية تحديد الهوية في تكوين الوعي الجماعي بالذات ، ويؤكد الجابري على أهمية هذه الخطوة في علاقة المجتمع "في حوار أو صراع" مع الآخر ، فيقول : (إن كل مجتمع يقدم نفسه للرؤية ؛ لرؤية الآخرين له من خلال الصورة التي يكونها عن نفسه) [٣٤] ويقرر الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا أن فهم الأمة لذاتها عنصر أساسي من عناصر حياتها الثقافية والحضارية في أي عصر من العصور . ولكنه يكتسب أهمية خاصة وغير عادية في فترات الصراع الحضاري . الذي يرافقه تحول حضاري[٣٥] ونحن نعيش مثل هذه الحالة في ظروفنا الراهن الذي نبحث فيه عن أنسب صيغة لأنفسنا بين الحضارات

الأخرى . والتحول الحضارى الملح هنا يقتدى التجديد المطلوب هنا هو (محاولة لإعادة البناء بكل ما يتطلبه ذلك من إعادة تحديد الهوية ، وإعادة اكتشاف الذات ، واكتشاف الوعي المختلف بها) [٣٦] فعندما يتشكل لنا مثل هذا الوعي بالذات ، والفهم لأيديولوجيتنا يمكن أن نبدأ في الإعلان عن أنفسنا في الحوار الحضاري .

وبعد ، فإن هذا التمهيد لدراسة لطروحات الهوية في فكرنا المعاصر قد أسفر عن المقدمات المهمة الآتية:

١- أهمية خطوة تحديد الهوية في حوارنا مع الحضارات .

٢- خطورة الجمع بين هويتين أو ولاءين حضاريين على موقفنا في الحوار .

٣- ضرورة التطابق الكامل والانسجام التام بين الانتماء الداخلي للفرد ، والخطاب الحضاري للجماعة في خلق كيان حضاري متماسك بعيد عن الانفصام .

٤-أطروحات "الهوية" على كثرتها في الساحة الفكرية المعاصرة يمكن أن يكون لها موقع على الصعيد السياسي أو الاجتماعي ، أما على صعيد الحوار مع الحضارات العالمية الأخرى ؛ فلا يستقيم ذلك إلا لأطروحتين هما: الهوية الإسلامية الحضارية ، والهوية العربية الحضارية . وهما موضوع دراستنا التفصيلية فيما يلي .

الطرح الأول: الهوية الإسلامية الحضارية

الوجود الحقيقي لما اصطلح عليه بالحضارة الإسلامية يثبت أن أطروحة "الهوية الحضارية الإسلامية" معبرا عنا في الحوار مع الحضارات الأخرى ، ليست من المثالية والتعالي المطلق والتجريد بحيث يستحيل أو حتى يصعب إعادة بناء شخصيتنا الحضارية وفق تصورها. ومن ثم فإننا إذا تحدثنا عن هويتنا في الحوار الحضاري تحدثنا عن هويتنا الإسلامية ، وعن تراثنا فهو تراثنا الإسلامي، وعن قيمنا، فهي قيمنا الإسلامية .. وهكذا.

يرى الدكتور حسن حنفي أن الحضارة ينبغي أن يطلق عليها "الحضارة الإسلامية" ويعترض على التسمية البديلة في الطرح دائما، وهي "الحضارة العربية" ، ويعلل ذلك بقوله : (لانتساب الفكر إلى الدين لا إلى الجنس) [٣٧] ، وكان ذلك في معرض رده على الفيلسوف الفرنسي "جارودي" عند زيارته لمصر عام ١٩٧٠م قبل أن يشهر إسلامه. حيث كان يتمسك بتسميتها بالحضارة العربية.

ويذكر الدكتور حسن حنفي في حديثه عن الفكر أنه يفضل أن يوصف بالديني لا بالعربي، حيث يقول :(وما دمنا بصدد الفكر الديني فلا يمكن الحديث عن الفكر العربي، فالفكر لا جنس له .. وقد اختار المفكرون اللبنانيون لظروف خاصة بهم، ولأوضاع طائفية معروفة مصطلح "الفكر العربي") [٣٨]

كما اتضح من رأي "جارودي" قبل إسلامه، فإن المنظرين للموقف الغربي من حضارتنا الذين يمثلون "الآخر" بقوة ، يصرون على تسميتها بالعربية لا نستثني منهم المعترفين بفضل الحضارة الإسلامية على حضارتهم مثل "زيغريد هونكه" التي تستند في دعواها إلى إسهام غير المسلمين في بنائها بقسط وفير من النتاج العلمي والفكري. تقول المستشرقة الألمانية : (إن هذا الكتاب يتناول "العرب" و"الحضارة العربية" ولا أقول "الحضارة الإسلامية" ، ذلك أن كثيرا من

المسيحيين واليهود والمزديين والصابئة قد حملوا هم مشاعلها أيضا، وليس هذا فحسب، بل إن كثيرا من تحقيقاتها العظيمة الشأن كان مبعثها احتجاجا على قواعد الإسلام القويمة Orthodoxe ، بل أضف إلى ذلك أن كثيرا من صفات هذا العالم الروحي الخاصة كان موجودا في صفات العرب قبل الإسلام)

وبذلك يتضح أن المبررات المقدمة لـ "لادينية الحضارة" هي بذاتها مبررات دينية. وأرى أن سبب هذا التناقض هو عدم الفهم للحدود الفاصلة بين مفهومين يبدوان متطابقين ، في حين أن النظرة التحليلية الهادئة تثبت أن بينهما فرقا يجب اعتباره عند الحديث عن "الحضارة" . وهما المفهوم الديني للإسلام، والمفهوم الحضاري له. وسيأتي تفصيل ذلك لاحقا إن شاء الله تعالى في موضعه من البحث.

حول وعي الآخر بهويتنا الإسلامية

لعل الإشارة العجلى التي قدمت بها "هونكه" لكتابها ، ورفضت فيها صفة الإسلامية على حضارتنا تنبئ عن إشكالية فكرية عند الغربيين بخصوص وعيهم بهويتنا ونحن نتحاور معهم. ولم يكن المفكرون الغربيون جميعا على موقف "هونكه" بل هناك تيار آخر يدرك مدى أهمية الإسلام في أي حوار حضاري مع الغرب. فقد لاحظ ماسينيون بذكاء أن المشكلات العالقة بين الشرق والغرب، والتي تتمحور كلها حول فقدان الثقة والتوجس من السطو الثقافي لا يمكن حلها إلا إذا دخل الإسلام وسيطا في الحوار، ومن ثم يعي "الغرب الحضاري" أن الآخر بالنسبة له هو "الإسلام الحضاري".. يقول ماسينيون (وإذا ما أريد إحلال التعاون محل الخلاف بين المجتمعات في الشرق والغرب فإن وساطة الإسلام ضرورية لا غنى عنها، فهو وحده الكفيل بحل المشكلة التي تواجه أوروبا في علاقاتها مع الشرق. فإذا اتحدا عظم الأمل في أن تكون النتيجة سلاما. أما إن رفضت أوروبا معاونة الإسلام، وألقت بنفسها في أحضان خصومه، فإن العاقبة لا يمكن أن تكون إلا نكبة لهما معا) (٤٠) نلتقي عند "مار سيل بوازار" بفكرة قاطعة دالة على أن شريحة متعاظمة من مفكري الغرب لا يرون في هويتنا الحضارية قوامة،بعيدا عن الإسلام ، حيث يؤكد من خلال استدعائه للوقائع الصراعية بين الشرق والغرب ؛ أن الدين - بوجه عام - هو نبض الأحداث، وخلفيتها، وإطارها العام، وتوجهها المستقبلي، وهو العنصر الأساسي في دائرة الصراع بين الشرق المنكفئ، والثقافة الغربية الغالبة[٤١]. وبخصوص الأثر الإسلامي في الشرق باعتبار أن الإسلام هو الهوية الحقيقية له يقول بوازار (إن طبقات المجتمع المتوسطة والدنيا- وهي أقل تأثرا بالأفكار المستوردة- ترى أن كل تقدم ناتج عن عملية التحديث من منظور إسلامي إلى العالم أكثر مما هو من منظور أي نوع آخر. ويبدو أن الإسلام - وهو التزام فردي، ونظام جماعي، إلى جانب أنه إيضاح لمثل عليا مجردة قادرة على التأثير في مجرى الأمور السياسية- أخذ يترسخ أكثر فأكثر)[٤٢]. فهو يشير هنا إلى الوعي المعاصر الذي تحقق لدينا بمفهوم الهوية الإسلامية الحضارية، التي ترسخت أكثر وأكثر، بحسب تعبيره. ويصرح بقضية الوعي هذه عندما يلاحظ كيف أنه "حتى

لدى أكثر النخب تغربا" يشتد عود "الدين" بوصفه (تعبيرا عن بحث جديد عن الذات في مواجهة العالم) [٤٣]، ويترتب على ذلك أنه في (أية مواجهة حضارية شاملة ليس ثمة طريق وسط ذو طابع تلفيقي. ليس ثمة سوى خيار واحد، التشبث أكثر بالعقيدة من أجل تأكيد الذات، والتعبير عنها في مواجهة العالم، وما عدا ذلك فهو انتحار، أو فناء يتجاوز دائرة التميز الثقافي إلى صميم الذات فيمحوها) [٤٤].

شبهة والرد عليها : قد تثار شبهة للنيل من طرح "الهوية الإسلامية الحضارية" كإطار عام لنا في حوارنا مع الحضارات، مؤداها أن وضع «الإسلام» في مثل هذا الحوار "الحضاري" من شأنه أن يثير الحساسية المسيحية الغربية الكاثوليكية، ومن ثم يتحول الحوار الحضاري إلى حوار ديني، أو – على الأقل – يصنع مانعا يصعب تجاوزه بين القطبين الشرقي والغربي، مما يضمن فشل مساعي الحوار نحو أغراضه المشتركة، أو تعويقها على الأقل.

ومع التسليم بإمكانية إثارة مثل هذه الحساسية فإننا لا نسلم بوجوب إخفاء «الإسلام» من ساحة الحوار اتقاء لإثارة حساسيات الآخر ضدنا، ومن ثم فإنه يمكن معالجة هذه القضية من خلال المساعي الفكرية الآتية:

١- تصويت المفاهيم الغربية الشائعة عن الإسلام ، وذلك بإظهار البعد الحضاري فيه.

٢- إن تغييب الأيديولوجية الإسلامية مطلب عسير التحقيق حتى لو اعتمدنا أطروحات أخرى للهوية كالعروبة أو القطرية أو الشرقية أو غيرها، وذلك لتمكن الإسلام من نفس إنسان هذا القطب الجنوبي من العالم. وكما ذكر ماسينيون فيما سبق: لن يكون تغييب الإسلام في صالح غايات الحوار.

٣- إنه بالنظر إلى أيديولوجية الآخر الشريك في الحوار نجد أن الغرب مثلا لم يتخل يوما في تعامله الحضاري والسياسي والاجتماعي عنْ الأيديولوجية "الدينية"المسيحية حيث صارت المسيحية ذاتها أساسا أيدلوجيا للمركزية الغربية.[٤٥]

٤- وأخيرا، فإن استتباع بروز الإسلام في هويتنا الحضارية نشأة نوع من الحوار الديني ليس مما ينبغي التخلص منه. وذلك إذا اعتبرنا هذا الحوار الديني أحد أركان الحوار الحضاري، وليس كل الحوار الحضاري. بل إن كثيرا من علماء النصرانية يعتبرون أن الحوار الديني هو "أسمى حوار" [٤٦].

مقومات الكفاءة في أطروحة "الهوية الإسلامية الحضارية"

يمكن القول – في ضوء ما سبق بيانه في المقدمة النظرية للبحث – بأن أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية قادرة على تجاوز جميع التحديات التي تواجهها في سبيل إثبات كفاءتها للتعبير عنا في حوارنا مع الحضارات الأخرى. هذا بالإضافة إلى أنها تملك من المقومات الذاتية ما يجعلها مؤهلة للقيام بهذا الدور. وأن أي دراسة وفق معايير موضوعية لهذه الأطروحة ستخلص إلى هذه الحقيقة، سواء روعي في هذه المعايير الإطار الفكري الفلسفي المجرد، أو احتسبت التجربة التاريخية والواقعية في أسس التقييم. ومن هنا كان لزاما على البحث ،

في مسعاه لإثبات الكفاءة الحضارية المطلقة للهوية الإسلامية الحضارية ، أن يفتش عن أهم المقومات الصانعة لهذه الكفاءة المؤسسة للأهلية المذكورة. ونشير بداية إلى أن بعض هذه المقومات تستخلص من مواصفات ذاتية تمجيدية في الأطروحة، كقدرتها على التجميع، وقابليتها للتوسع، وبعضها الآخر يستخلص من تتبع نتائج حركة جدلية تتمحور حول مدى مقدرة الأطروحة على تجاوز العقبات، ومعالجة التحديات التي تواجهها، كقدرتها على استيعاب العصبيات، وفلسفتها التعاملية مع غير المنتمين إليها، وكذلك المارقين عليها.

أولا: القدرة على التجميع الديني والحضاري للمسلمين:

مما لا شك فيه أننا بحاجة في ظرفنا الحضاري الراهن إلى الالتفاف حول الهوية التي تضم تحت لوائها أكبر قدر ممكن من الإسهامات الحضارية، حتى يكون ذلك بمثابة عنصر قوة تكتسبه حضارتنا، وتستند إليه في حوارها، وفي سعيها نحو تبوء مكانة لائقة بين الحضارات. وفي ضوء هذا الإيضاح، وفي ضوء ما سبق تقريره بهذا الخصوص في المقدمة النظرية للبحث، يمكن القول بأن أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية قادرة على تحقيق هذه الغاية على نحو كامل.

فهذه الخاصية هي من الخاصيات الذاتية التي تكمن في مفهوم الهوية الإسلامية. ويراد بها مدى مقدرتها على إزالة الفواصل التي تحول دون اجتماع الشعوب الإسلامية ذات الثقافات المختلفة حول ولاء واحد، وهوية واحدة. ومن ثم فإن الحديث هنا لا يشمل القضاء على العصبيات واستيعابها، فلذلك حديث آخر سيأتي لاحقا. وإنما التركيز هنا على قدرة الهوية الإسلامية على أن تكون سقفا حضاريا وعقديا وأيديولوجيا للمسلمين على اختلاف جنسياتهم وقومياتهم ونظمهم السياسية وحدودهم الجغرافية.

فالمسلمون جميعا – بالمفهوم النظري المجرد – ينضوون تحت مفهوم الهوية الإسلامية ، وفقا لمبادئ الإسلام الذي اعتبر المسلمين وحدة عقائدية وفكرية وسياسية يعد تفككها معصية ومخالفة صريحة للدين ، (فقد أحل وحدة العبادة محل التعدد والتبعثر، ورفض العصبية القبلية المفرطة، وأحل رباط العقيدة محلها، ونبذ الأعراف القبلية ، وهيأ قيما ومثلا جديدة، ووجهة مشتركة في الحياة، وأساسا لتشريع شامل ، وأبطل الغزو ، وفرض الجهاد في سبيل العقيدة ، وجاد بفكرة "الأمة" التي تستند إلى العقيدة، وكان من أسسها المساواة والتفاضل بالعمل، وحرمة الفرد، والتأكيد على الشورى في الأمور العامة) (٤٧) . ومن ثم فالمجتمع الإسلامي لا يقوم على أساس الاعتبارات المادية كالجنس أو اللون أو الأرض ، وإنما تجمعه أساسا وحدة العقيدة والفكر (٤٨) ولا شك أن الأدلة النقلية على هذه الحقيقة من الكثرة بحيث يغني الإجمال بذكر مقاصدها عن التفصيل بسردها . ويمكن على سبيل الاستئناس في تثبيت الفكر على المستوى النظرى الإشارة إلى بعضها : قال تعالى : " إنما المؤمنون إخوة " (٤٩). وقال تعالى " فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا" (٥٠). وقال تعالى في شأن المشركين ": فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم

في الدين" [٥١]. وقال تعالى: "إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون" [٥٢].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : "المسلمون كرجل واحد، إذا اشتكى عينه اشتكى كله، وإن اشتكى رأسه اشتكى كله" [٥٣]. وقال صلى الله عليه وسلم "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا، وشبك بين أصابعه" [٥٤]. وقال- صلى الله عليه وسلم :"من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، فأراد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم فاقتلوه" وفي رواية: «فاضربوا رأسه بالسيف كائنا من كان" [٥٥]. وقال صلى الله عليه وسلم -"من أعطى لله، ومنع لله، وأحب لله، وأبغض لله، فقد استكمل إيمانه" [٥٦].

وبالنظر إلى التجربة التاريخية ، فإن ما جاء به الإسلام من مثل جديدة، وقيم أيديولوجية شاملة عليا تسمو على حقائق الأفراد أو العناصر التي يتألف منها، قد أذابت (الفرس والهنود والأتراك والروم والعرب في حقيقة شاملة أكبر احتوتهم جميعا، واغتنت بهم جميعا كما اغتنوا هم بها، وأخصبوا بلقاحها. هذه الحقيقة هي نسيج جديد سداه الإسلام) [٥٧].

ولنا هنا أن نتساءل: إذا جاز لنا في نظرتنا التقويمية لفاعلية الهوية الحضارية الإسلامية أن نقول: إن الكندى الفارابي والرازي وابن سينا والغزالي وابن باجه والكندي وغيرهم، وإن تحدروا من أصول شتى وجنسيات مختلفة، فإنهم جميعا مسلمون بالعقيدة الدينية، والهوية الحضارية والشخصية الثقافية- فهل يمكننا اليوم ونحن بصدد مشروع تحديد هويتنا الحضارية من أجل الحوار مع الحضارات، أن نقول: إن جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال والبروفيسور عبد الأحد داود ومحمد أسد وروجي جارودي وعلي عزت بيجوفيتش وعبدالرحمن بدوي أصحاب هم حضاري واحد، بموجب هويتهم الإسلامية الواحدة بالرغم من الاختلاف في الجنسية، والجغرافيا، والعرق؟

إن هذا الفهم الواعي لمقدرة الإسلام على الجمع الديني والحضاري بإذابة الحواجز المصطنعة ، وإفساح المجال للوحدة العقدية لتربي في جميع أبنائها روحا حضاريا واحدا، وهما مشتركا في الحوار الحضاري، لم يكن غائبا عن المسلمين يوما. ولم يغب كذلك عن طائفة واعية من خصومهم. فقد فهم بعض المستشرقين حقيقة مقدرة الإسلام على جمع أشتات الأمم ومختلف الشعوب تحت مظلة حضارية واحدة. يقول الأستاذ ماسينيون: (الإسلام مطالب بخدمة يسديها للإنسانية؛ فله ماض بديع من تعاون الشعوب وتفاهمها. وليس من مجتمع آخر له مثل ما للإسلام من ماض كله النجاح في جمع كلمة مثل هذه الشعوب الكثيرة المتباينة على بساط المساواة في الحقوق والواجبات. ولقد برهنت الطوائف الإسلامية الكبرى في إفريقيا والهند الشرقية والجماعات الصغيرة منهم في الصين واليابان؛ على أن الإسلام يستطيع أن يوفق بين العناصر التي لا سبيل إلى التوفيق بينها) [٥٨] ونستطيع أن نقول: إن هذه الحقيقة أصبحت موضع اتفاق بين الباحثين كما يعبر عن ذلك أحدهم بقوله: (جميع الباحثين يقولون بوجود حضارة إسلامية متميزة تميزا واضحا. وفي هذه الحضارة الإسلامية عدة ثقافات فرعية، أو حضارات فرعية: الثقافة العربية – الثقافة

التركية- الثقافة الفارسية، ويضيف بعضهم الثقافة الماليزية) [٥٩].

ولم يكن هذا الثبات الذي تتسم به حقيقة قدرة الإسلام على الجمع الديني والحضاري للمسلمين آتيا من مجرد النظر للتاريخ في ضوء معطيات النص والفكرة. وإنما تتأكد بالنظر إلى عوامل التأثير في هوية الشعوب غير العربية التي تشاركنا في العقيدة، وتعيش تحت وطأة التغريب والعلمنة. فقد دلت الدراسات الحديثة التي أجريت على طلاب الجامعات في تركيا أن الشباب يعودون بموقفهم من العرب إلى العلاقة الإسلامية، ويرون أن التمحور حول الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه، بالإضافة إلى تنشيط الروابط الإسلامية هو السبيل الوحيد لرأب الصدع بين العرب والأتراك، حيث لا يمكن لغير الهوية الإسلامية فعل ذلك. فقد طرح على عينة من طلاب الجامعة السؤال التالي: ما اقتراحاتكم لتطوير العلاقات العربية التركية؟ فكانت الأجوبة حول المحاور التالية، وبالنسب المؤشرة إزاءها:

١. إقامة السوق الإسلامية المشتركة، والتكامل الاقتصادي بين العرب والأتراك (١٤%).
٢. العرب يمتلكون المال والنفط، والأتراك متقدمون صناعيا وتقانيا، ولديهم المياه الوفيرة، فيمكن إيجاد تعاون مثمر بينهما (١٢%).
٣. نبذ الخلافات العربية العربية، والعربية الإسلامية، والاتحاد لمجابهة الأخطار التي تواجه المسلمين (١٢%).
٤. يعمل الغرب لإعادة تقسيم المنطقة من أجل إذلال العرب والأتراك خاصة، والمسلمين عامة، وكذلك فإن تسوية العرب والأتراك لخلافاتهم تفوت عليهم الفرصة (١٠%).
٥. هناك حرب صليبية جديدة تستهدف الفكر الإسلامي من خلال اتهامه بالإرهاب والتعصب والقتل، مع وجود حركة تبشيرية قوية في شمال العراق وتركيا والسودان، فإذا لم ينتبه العرب – وهم نواة الإسلام- والأتراك – وهم حماته – إلى ذلك، ويقاوموا هذه الحركة؛ فلن تقوم لهم قائمة بعد اليوم (١٠%).

ونتيجة هذه الدراسة كما يسجلها الباحث (أن ٧٢% من المجيبين يؤيدون تطوير العلاقات العربية التركية من المنظور الإسلامي .. وهذه النظرة هي النظرة الواقعية المنطلقة من معطيات العصر في إقامة العلاقات بين الدول على الأسس المتينة) [٦٠].

وإذا أخذنا الجزائر كنموذج واقعي – وهناك غيره الكثير – لبيان قدرة الإسلام على الجمع الديني والحضاري للمسلمين بإذابة كل الحواجز والنزعات الإثنية لتكوين شعب واحد، سنجد أنه (بعد دخول الإسلام إلى الجزائر أخذت الشخصية الجزائرية بعدا حضاريا وثقافيا جديدين كل الجدة. وحين تكون الشعب الجزائري في ظل الإسلام تكوينا جديدا نتج من عملية امتزاج العنصرين الأساسيين من سكان الجزائر: العنصر الأمازيغي القديم "البربر" من سكان البلاد، والعنصر العربي. فأقام الجميع صرح الحضارة الإسلامية، يعربون عنها، وينشرون لواءها) [٦١].

ومن جمع النموذجين التركي والجزائري يمكننا الخروج بالنتائج التالية:

١-يستشعر المسلمون على اختلاف قومياتهم أهمية «الإسلام» في توحيدهم حسا وفعلا من أجل تكوين جبهة حضارية ترتكز على أسس عقائدية.

٢- يعد الرابط الديني أقوى ما يربط الشعوب الإسلامية ويزيل العوائق المانعة للتوحد الحضاري.

٣-يمكن أن يتخلى المسلم عن كل مكوناته الأخرى غير الإسلامية إذا كانت تمثل خطرا ما على هويته الإسلامية.

٤-لا يرى المسلمون من غير العرب تميزا للعنصر العربي ضمن منظومة الأمة الإسلامية ، بموجب كون الإسلام ظهر في بلادهم وبلغتهم. ما لم يتحملوا مسئوليتهم التاريخية والحضارية إلى جانب غيرهم من المسلمين في إقامة صرح الحضارة الإسلامية والدفاع عنها.

٥-من أهم ما يجمع المسلمين حول دائرة الإسلام الواحد التحديات القادمة من الآخر ، سواء في صورة عدائية "صراع الحضارات" أو في صورة ندية "حوار الحضارات".

ولبيان أهمية جامعة الدين بالنسبة للمسلمين، ومدى تأثيرها على الفعل الحضاري، والموقف السياسي، والرؤية الاجتماعية نذكر ما أجمع عليه الدارسون من أن "تفوق المبادئ الإسلامية ، بالتأكيد على المساواة ، ورفض كل تمييز على أساس عرقي أو قومي أو عصبي" كان من أهم المبادئ العامة التي حكمت التفكير الحضاري في تاريخ الإسلام الطويل، فأشركت الدولة العباسية المسلمين من غير العرب في السلطة ، وتخلت عن فكرة قيام الجيش على أساس قبلي ، مما مثل نتائج طبيعية تتناسب والتحول الاجتماعي (٦٢).

وكذلك فإن من الأدلة على أن الإسلام قد أزال جميع الفوارق القومية ما يذكره المؤرخون حول الوئام العربي – العثماني ، الذي كان من أهم مظاهره أن العرب لغاية عام ١٨٣٠م لم يبدر منهم الكثير مما ينم عن سخط قومي تجاه حكامهم العثمانيين (٦٣). ويشير جبر ضومط (١٨٥٩-١٩٣٠م) أستاذ اللغة العربية وآدابها في الجامعة الأمريكية ببيروت إلى الروابط التي كانت قائمة ، ويبدو جليا تعظيمه للرابطة الدينية، واعتبارها الأساس الذي بتفككه تنهار الوحدة. يقول :(كان لنا – أي المتكلمين بالعربية- جامعتان، جامعة اللغة، وجامعة الدين، وهما جامعتان أساسيتان. ومن أشد الجامعات لتكوين الأمة والمملكة. ثم ربطتنا أكثر الجامعة الدينية بالعثمانيين الأتراك. فتألف من ذلك الممالك العثمانية في أوروبا وآسيا وشمالي إفريقيا .. ثم قام أقوام أفسدوا الجامعة الدينية التي كانت تربطهم بالأتراك العثمانيين .. وكان بها عزهم، وعليها بنيت دعائم مجدهم ، فسقط بسقوطها بناء العثمانيين الشامخ إلى الحضيض وتفككت أوصالها، وأصبح المتكلمون بالعربية أشتاتا بعد أن كانوا عصبة واحدة) (٦٤). وهذه الجزئية الأخيرة تذكرنا بمعاداة الأوروبيين للغة العربية – آنذاك- باعتبارها أحد مظاهر الروابط الدينية في الإسلام . وهذا ما يصرح به عبدالله النديم في قوله : (وتدرجوا لإماتة لغتهم الوطنية بفرض المكافآت لمن ينبغ في الإنجليزية لتنسى لغة القرآن، فينسى بها الدين الواقف عقبة أمام أوروبا ، كما يصرحون بذلك في مجالسهم وأندية شوراهم) (٦٥).

إن عبد الله النديم يربط بين شيئين نسعى هنا لتأكيد الترابط بينهما: الهوية الإسلامية المؤسسة على العقيدة في قلب المسلم والصبغة الموحدة للأمة الإسلامية حضاريا وسياسيا واجتماعيا على أرض الواقع. فهو يتحدث عن الوحدة الإسلامية العقائدية في مواجهة الغرب بالمعنى المسيحي فيقول :(بمن نقيس الجزائري إذا شاركه التونسي والهندي والمصري والقبرصي والعدني والمسقطي والزنجباري والبرنوي والبخاري والمروي والطاغستاني والتركماني والسرخسي، وقابله المراكشي والأفغاني برعدة الخائف الوجل، ونظر إليه العجمي، والعراقي واليمني والحجازي والنجدي والشامي والسوري والطرابلسي والأناضولي نظر المتوجس الحذر الذي تبعثه الهمة وتقعده القلة. كلما شموا رائحة السلم من دولة جاءهم إنذار الحرب من أخرى سعيا خلف الدين لا طلبا لسعة الملك. فإنه لو كانت الدولة العثمانية مسيحية الدين لبقيت بقاء الدهر بين تلك الدول الكبيرة والصغيرة التي هي جزء منها في الحقيقة ، ولكن المغايرة الدينية، وسعي أوروبا في تلاشي الدين الإسلامي أوجب هذا التحامل الذي أخرج كثيرا من ممالك الدولة بالاستقلال أو الابتلاع) (٦٦). ومن ثم يأتي جزم الإمام محمد عبده على المستوى الديني والمسئولية الإيمانية بهذه "الفتوى" التي يقول فيها: (إن المحافظة على الدولة العثمانية ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسله ، فإنها وحدها الحافظة لسلطان الدين) (٦٧).

ومن هنا يمكننا القول بأن معطيات التجربة التاريخية في مواضع متفاوتة من التاريخ الإسلامي قديمه وحديثه تنطق بالقدرة الفائقة للإسلام بموجب عقائده ومقاصده على جمع المسلمين تحت مظلة حضارية واحدة. تؤسس على ولاء ديني وأيديولوجي واحد. ومقتضى ذلك قدرة فائقة أخرى على إزالة الحواجز العرقية أو القومية أو الجغرافية في سبيل تحقيق هذا الجمع الديني الحضاري.

ثانيا: القدرة على الاستيعاب الحضاري لغير المسلمين

وهنا تختبر مقدرة أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية على التعامل المثمر البناء مع العناصر الحضارية الفاعلة من غير المسلمين الذين يعيشون فى إطار الحضارة الإسلامية . سواء بالمعنى السياسى (الدولة) فيما مضى . أو بالمعنى الولائى والفكر فى عصرنا الحاضر . ومن ثم فالسؤال المطلوب مناقشته هنا هو: إلى أى مدى يمكن للهوية الإسلامية والحضارية أن تكون هوية لغير المسلمين؟

وللإجابة على هذا السؤال فإننا ندرس القضية – وفق منهج البحث الذي سبق بيانه في المقدمة النظرية – في ضوء التحليل النظري. ثم استطلاع معطيات التجربة التاريخية بهذا الخصوص . لنخلص من ذلك إلى صياغة أنسب تصور للوضع المستقبلي لغير المسلمين من أبناء العالم الإسلامي، وموقعهم في حوارنا مع الحضارات الأخرى.

١) **في الإطار النظري:** سبقت الإشارة إلى مقولتين تمثلان معطيين من معطيات الإسلام، وهما المعطى التعبدي «الدين» ، والمعطى الحضاري «الأيديولوجيا». وبالربط الموضوعي بين «غير المسلمين

الذين يستظلون بالإسلام» و«المعطى الحضاري للإسلام» ينتج لدينا هوية إسلامية حضارية تعبر عن غير المسلمين تعبيرا حقيقيا، ولا تصطدم مع شيء من مكوناتهم «الدينية». ونستطيع أن نستوعبهم ضمن منظومة كبرى هي «الحضارة الإسلامية» التي يقفون فيها مع المسلمين الجامعين للمعطيين ، تحت مظلة انتمائية وولائية واحدة ، وهي «الهوية الإسلامية الحضارية». ومن هنا تأتي الإجابة بالإيجاب على السؤال الجوهري المطروح هنا: هل يصلح الإسلام أن يقدم مشروعا للهوية الحضارية قادرا على استيعاب غير المسلمين؟. وتقتضي الإجابة عن هذا السؤال تفصيل القول في الفرق بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة ، نظراً لأهمية هذه التفرقة البالغة في بيان الفكرة التي نريد إثباتها هنا .

الفرق بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة: يمثل هذا الفرق إحدى المرتكزات المهمة التي يعالج البحث أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية في ضوئها، وهي التمييز الحاسم بين معطيين للإسلام، هما الإسلام باعتباره دينا يتعبد الفرد لربه وفقا له، والإسلام باعتباره نظاما للحياة وأيديولوجيا يخلق من الفرد- أيا كان دينه- عبقرية فكرية وعلمية وحضارية قادرة على الابتكار والإبداع، ومن ثم متأدلجة به متخذة إياه هوية ومظلة ودرعا.

أي أننا – وفق هذا التصور- أمام مصطلحين في الهوية هما: الهوية الإسلامية ممثلة للعقيدة بشروطها وقواعدها المأخوذة من مصادر الإسلام كدين سماوي . والهوية الإسلامية الحضارية كفكرة أيديولوجية توجه الفرد وجهة حضارية لها شروطها وقواعدها المأخوذة من أفكار أبنائها ، المعتمدة على قيم حضارية نابعة من البيئة "المجتمع الإسلامي" وهما مقولتان مختلفتان لا تدخل الأولى شرطا في الثانية، وإن كانت متضمنة لها ومحتوية عليها.

ومن هنا يمكننا أن نؤكد على الفرق بين الإسلام بالمعنى الديني، والإسلام بالمعنى الحضاري، كما فعل أبو نصر الفارابي حيث فرق بين الأمة بالمفهوم البشري أي الحضاري، وبين الملة أي اتباع ديانة. ومن ثم فإن الممثلين للحضارة الإسلامية من المسلمين وغيرهم يعتبرون ضمن الأمة ؛ ومن ثم الهوية الإسلامية بالمفهوم البشري الحضاري المؤسساتي القيمي، وليس بالمفهوم الديني الاعتقادي التعبدي الملي[٦٨].

إن الدائرة الدينية الملية لا تتسع لغير المتدينين بالإسلام، ولا تسمح بأن يتسمى بها غير المعتنقين لثوابتها في الاعتقاد والعبادات "العقيدة والشريعة" . وهذا الفرد الداخل في تلك الدائرة هو "المسلم". أما الدائرة الحضارية فهي تتسع بحيث ينتمي إليها حضاريا كل البشر الواقعين فيها على اختلاف أقوامهم، ومللهم ، وأنماط حياتهم، وشرائحهم الاجتماعية[٦٩].

ويشير أحد الباحثين إلى أن الغربيين تحقق عندهم وعي نسبي بهذه الحقيقة التي يتضح من خلالها الفرق بين المعنى الديني للإسلام، والمعنى الحضاري له. فالأول ليس مقصودا وحده في الحوار مع الحضارات، ولا يسمح هو نفسه – وفقا لثوابته- أن يسمى به غير أتباعه. أما الثاني فإنه يتأسس على قيم الإسلام

الحضارية. يقول الدجاني : (إن بروز الرؤية الكونية المؤمنة في الحضارة الإسلامية لدى المسيحيين والمسلمين المؤمنين بالله ، جعل كثيرين من الغرب يستعملون كلمة الإسلام للدلالة على هذه الحضارة بجميع من ينتمي إليها . وهذا هو المدلول الحضاري لكلمة الإسلام ، يضاف إلى مدلول رسالة الإسلام الخاتمة، ورسالات الإسلام التي سبقت)(٧٠).

وهنا ينبغي الإشارة إلى أن المعنى الديني في الإسلام – وهو الذي يحكم وينظم العلاقة بين الإنسان وربه – لا يمكن فصله عن المعنى الحضاري، ولا استبعاده من أي عمل تربوي أو تعبوي يستهدف بناء الشخصية «المسلمة» ؛ وذلك لأن الإسلام يمتلك كدين معاني قوية قادرة على تفعيل باطن الشخصية في رسم ظاهره، وتحويل عقيدته القلبية والروحية إلى آلية مؤثرة في تغيير واقعه وإعمار موقعه في الكون. فالدافعية التي تكتنزها هذه العقيدة ستكون من أعظم العناصر المكونة للموقف المتحمس والفاعل في الحوار مع الحضارات الأخرى.

أما عن الشخصية "الإسلامية" ، وليست "المسلمة "فإنه لا يدخل المعطى الديني للإسلام شرطا في قيامها، فإن "الإسلامي" هو كذلك بالانتماء الحضاري والفكري، وبالدخول في إطار الإسلام الحضاري، كما يعبر عن ذلك الدكتور أنور عبدالملك ، أحد كبار المفكرين المسيحيين المصريين الواعين ، حيث يصف الإسلام بهذا المعنى قائلا : (إن الإسلام في أوطاننا معين عظيم، ومنبع أصيل، وإطار حضاري لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة) (٧١).

ومن ثم فإن المطلوب الحضاري لشعوبنا هو (تركيز للدول والأمم والحركات الروحية والسياسية في إطار الحضارة الإسلامية المعاصرة) (٧٢). وللدكتور أنور عبدالملك مشروعه الخاص – والذي يستجيب بالتأكيد للمنطلق الأساسي الذي يحاول البحث إظهاره في المعنى الحضاري للإسلام- في فهم الإطار الذي يقدمه الإسلام الحضاري بالمعنى السياسي، وهو أحد أهم معانيه، ولن يكون بوسعنا في حوارنا مع الحضارات تجاهله، أو حتى تأخيره. ومن ثم يعرف الدكتور أنور عبدالملك مصطلح «الإسلام السياسي» تعريفا حضاريا جديرا بالتأمل ، حيث يقول :(يقصد بتعبير «الإسلام السياسي» الدور التاريخي والسياسي الذي لعبته مجموع الدول والشعوب المجتمعة في إطار «الحضارة الإسلامية» حفاظا على كيانها واستقلالها وتقدمها وخصوصيتها في مواجهة الحروب الصليبية والاستعمار التقليدي والإمبريالية. ومن هنا جاء استعمال كلمة "سياسي" إشارة إلى هذا البعد بالذات من البيئة الحضارية الإسلامية)(٧٣) ومن المنظور القيمي الذي يميز الإسلام الحضاري يتساءل :(وهل من حاجة لأن نشير إلى أن الإسلام السياسي هو فلسفة الأخوة، ومفهوم المساواة بين كل الجماعات الإنسانية ، وبوجه خاص إزاء أهل الكتاب، أتباع الديانات التوحيدية الثلاث) (٧٤).

يركز الدكتور أنور عبدالملك على قدرة الإسلام بالمعنى الحضاري القيمي على التخلص من الطائفية - وسيأتي النقاش حول هذا لاحقا- فيؤكد على

مرجعية الإسلام الفكرية الضرورية لأي عمل نهضوي حضاري. ففي دعوته للعمل كقيمة حضارية تقاس بها المشاركة الحيوية من أجل النهضة يستشهد بالقرآن الكريم قائلا :(وجب عليهم أيضا أن يذكروا الآية القرآنية : "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون". ثم يرفض فكرة العلمانية التي تطرح كمخرج مسيحي انشطاري من إسلامية الحضارة قائلا :(إن بعض الدعوات السياسية التي تضع شعار العلمانية على رأس سلم أولوياتها، وتعتبر ذلك مقياس التخلص من الطائفية ؛ تقع في معظم الأحيان في فخ التراث ، والهرب المتخفي من شخصيتها الحضارية .. وعندئذ يجب اعتباره - الإسلام- كدرع واقية لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية .. مرة أخرى لا يمكن أن نتحرك إلا على أساس معطياتنا الحضارية) (٧٥)

ويخلص من ذلك كله إلى ما نؤكد عليه هنا من الدور المزدوج ، للإسلام حيث يقول ☹لقد لعب الإسلام منذ عشرة قرون دورا مزدوجا فهو من جهة –وعلى غرار الديانات التوحيدية الأخرى- دين إيمان وروحانية ، وهو من جهة أخرى يتميز عن باقيها جذريا بامتلاكه بعدا آخر ، وهو أنه كون خلال عشرة قرون درعا ثقافيا لوجود أمم وشعوب الشرق نفسه في مواجهة العدوان المتلاحق من أوروبا والغرب)(٧٦).

إن هذه التفرقة الحاسمة بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة تعني ببساطة بالنسبة للمسلم جمعا بين دورين لا ينفصلان للإسلام في حياته ، فهو دين يدين به لله، وهو حضارة ينضوي تحت لوائها ويتخذها هوية له. وتعني بالنسبة لغير المسلمين ممن يستظلون بظل العالم الإسلامي هوية حضارية فقط ينضوي تحت لوائها ويتخذ منها هوية له. أي أن كل معنى من الدين الإسلامي حضاري، وليس كل معنى من الحضارة الإسلامية دينا.

تخدمنا هذه التفرقة في اتجاهات كثيرة، أبرزها اثنان: القضاء على الطائفية الدينية والإثنية في داخل دائرة الحضارة الإسلامية . وهو ما سيأتي بيانه بالتفصيل . والترفع بدين الإسلام عن وضعه موضع النقد، وبذلك سنجد أن الانتقادات التي يوجهها لنا أصحاب الحضارات الأخرى لن تنال من الإسلام كدين، وإنما ستكون نقدا منصبا على الحضارة الإسلامية، وهو أمر وارد في الحوار الحضاري مع الآخر، ووارد كذلك تعرضها لأن تقرأ بمناهج موضوعية الاتجاه، وليس في ذلك تقييم للإيمان نفسه ، ولا نقد له ولا للدين الإسلامي ورؤيته للوجود والمصير والقيم. (٧٧) هذا فضلا عن الدور الرئيسي ، وهو وضع قاعدة فكرية للصياغة النظرية للهوية الإسلامية الحضارية لغير المسلمين .

وبناء على ما سبق يمكن تحديد أهم الثوابت التي تحكم هذا التصور للهوية الإسلامية الحضارية القادرة على ضم المسلمين وغيرهم تحت لوائها وولائها:

أ) العناصر المكونة للشخصية في جانبها الفكري والحضاري مشتركة بين المسلم وغيره، نظرا لاتسامها "بالإنسانية" وإن كانت إسلامية المصدر.

ب) العناصر الدينية التي تشكل الشخصية في جانبها الإيماني خاصة لكل «ملة» ، وتتميز في ذاتها ومصدرها من نظيراتها في الملل الأخرى.

جـ) ثمة عنصر رئيسي مشترك يتصدر مكونات الشخصية الحضارية، ويستمد وجوده من العناصر الدينية وهو "الإيمان" بمعناه العام. وهو بمثابة الأساس الذي تبنى عليه "الأيدلوجيا" في الموقف الحضاري.

ويمكن صياغة التصور النظري للهوية الإسلامية الحضارية من حيث المكونات، والعلاقة مع الأديان "المتعددة" في ظل الوجود الإسلامي على النحو التالي:

إيضاحات :

من خلال استقراء الشكل السابق يمكن أن نسجل هذه النقاط المهمة في توضيح الركائز الفكرية للهوية الإسلامية الحضارية لغير المسلمين :

الركيزة الأولى: الاعتراف بما للإسلام من قدرة على صياغة مناشط الإنسان صياغة خاصة ذات رؤى حضارية متوازنة ، تضبط مسارات الحياة المختلفة بضوابط قيمية قادرة على إنجاز أكمل الحضارات وآمنها . وأن نموذج الحضارة الإسلامية في عصور ازدهارها أكبر دليل على ذلك

ومن هنا يمكننا فهم قول أليكسي جورا فسكي : (ولكي يصبح المسيحي مواطنا حقيقيا في الأمة ، فإنه يجب أن يعترف بالإسلام ، ليس كدين وحسب ، وإنما كعنصر أساسي لا ينفصل مطلقا عن التاريخ العربي وحضارة العرب وبصفة خاصة "تراث العرب" جميعا) . (٧٨)

الركيزة الثانية : دخول "الإيمان" كمكون أساسي للأيديولوجيا التي تنصهر فيها "الأفكار" مع ذلك الإيمان ؛ لتوليد معنى يعبر عن ولاء فكري وانتماء عقلي عميقين . هذا المعنى هو الدعامة الرئيسية للهوية الإسلامية الحضارية ، وتأتي أهمية " الإيمان " من أن يسري العامل الروحي الكامن في الإنسان في كل فكرة . فالدين " عامة " قادر - بتوافر عامل الإيمان على إحداث التماسك الضروري لتكوين جمع حضاري واحد ، وفي ذلك يقول الدكتور علي زيعور: (إن حلول المشكلات الأعراقية والأقوامية ، مشكلة القوميات الفرعية عند العرب ،لا تكون بالقمع ، وتسلط الأكثرية ، وهيمنة الدولة التي تود أن تشملن وتقيم المتشابه و الموحد واللامختلف . فلابد للخطاب التوحيدي من أن يعي المختلف والمهمش ، ولا غنى عن وقود للتماسك يكون نابعا من الداخل فكريا - اعتباريًا - نفسيا ، أو بكلمة قديمة " روحيا (٧٩)

وقد أدرك أهمية "الإيمان" الذي يجمع المسلمين مع النصارى واليهود ، أو من يعرفون في الاصطلاح الإسلامي بـ "أهل الكتاب" كثير من مفكري النصارى؛ ففي إطار التنقيب عن المسوغات الفكرية التي تحمل النصارى على الدخول في مفهوم الهوية الإسلامية الحضارية ، يبحث علماء النصارى عن المقومات المشتركة بينهم وبين المسلمين . ويقول الأب جورج شحاتة قنواتي في بيان سبب بحثه عن تلك المقومات : (لكي نفهم : كيف استطاع المسيحيون أن يعيشوا في إطار الحضارة الإسلامية العربية ؟ ويشعروا أنهم من لحامها وسداها ، وأنهم ليسوا غرباء عنها ، بل من العناصر الفعالة ؟) (٨٠) . فيلخص قنواتي هذه المقومات المشتركة فيما يلي :

١- الإيمان بإله واحد خالق السماوات والأرض وكل ما يرى وما لا يرى .

٢-الله واحد حي قيوم .
٣-الله خالق السماوات والأرض.
٤-أنبياء يرسلهم الله .
٥-الله محب للبشر .
٦-الله يحيي الأموات ويرضى الأنفس .
٧-الإنسان مخلوق للعبادة .
٨- اعتراف الإنسان بحقوق الله .

ومن تحقق جملة هذا البناء الإيماني للنفس يمكن قيام حضارة "إيمانية" هي الحضارة الإسلامية ، ويمكن أن يمثل العنصر غير المسلم من سائر المؤمنين ركنا ركينا فيها ، ويمكن أن تكون الهوية المعبرة عن تلك الحضارة هوية للجميع ، ومن ثم يقول قنواتي: (هنا مفتاح فهمنا : كيف عاش المسيحيون بوئام تام مع إخوانهم المسلمين ؟) [٨١] .

الركيزة الثالثة: اختفاء التحيز الديني من مكونات الشخصية غير المسلمة ، وتجنب فهم كلمة " إسلامية " كموجود مضاد للانا الديني . وذلك لأن العناصر الدينية الخاصة في كل ملة لها مكانتها عند ذويها ، ولا تدخل كإحدى التحديات التي ينبغي التخلص منها أو تجنيبها ، بل إنها تمثل رافدا مهما من روافد تكوين الشخصية لا يمكن الاستغناء عنه في ضوء ما ذكر أعلاه عن أهمية الإيمان . ومن هنا فالأنا الديني والهو الديني متجاوران يبر بعضهم بعضا ، ويقسط بعضهم إلى بعض . أما المنسجم والمتوائم ، بل المندمج والمتوحد فهو الأنا الحضاري .

قناعة غير المسلمين بالهوية الإسلامية الحضارية

بداية أود الإشارة إلى أن التنظير السابق إن صدر من باحث أو مفكر مسلم فلا غرابة في ذلك . ومن ثم فإن الذي يجب التنقيب عنه هنا هو : **هل كون غير المسلمين قناعة بإمكانية أن يتخذوا من الهوية الإسلامية الحضارية هوية لهم في الحوار مع الحضارات ؟ وعلى أي أساس فكري بنوا هذه القناعة ؟**

إن استطلاع إسهامات المفكرين غير المسلمين في الإجابة عن هذا التساؤل يؤكد أن ثمة طائفة واعية منهم استطاعت تكوين هذه القناعة على أساس فكري ، وأخذا من التجربة التاريخية . فيقول قسطنطين زريق في نص مهم يبين فيه المعنى الحضاري الذي يفهمه المسيحيون من الإسلام : إن كل عربي – بصرف النظر عن انتمائه الديني – يجب أن يعد محمدا " بطل القومية العربية " . وبالتالي فإن الإسلام هو دين للهوية الذاتية التاريخية والثقافية للأمة العربية) [٨٢] . وبغض النظر عن الأغراض القومية لسوق هذا المعنى العربي للإسلام . فإن الذي يبرز جليا هنا هو قناعة بالمكانة المرموقة للإسلام كحضارة ، وبالجدارة المطلقة له لتكوين هوية حضارية " ذاتية تاريخية ثقافية "

ويزيدنا فهما لهذا الوعي لدى النصارى بإمكانية انضوائهم تحت مظلة الإسلام الحضاري ؛ تلك العبارة الدقيقة التي بعث بها أحد مفكري النصارى العرب القوميين ، وهو " شبلي شميل " إلى أحد رواد البعث الحضاري الإسلامي ، وهو رشيد رضا ، يلخص فيها الموقف المتزن لطائفته: إنك تنظر إلى محمد كنبي وتمجده ، وأنا أنظر إليه كإنسان وأمجده أكثر) [٨٣] . ويماثل هذا الكلام عبارة شهيرة تنسب حينا إلى فارس الخوري ، وحينا إلى مكرم عبيد ، وهي: أنا مسيحي

دينا ولكنني مسلم ثقافة) [٨٤] تصلح أن تكون عنوانا عاما لهذا الموقف الواعي . (ولا شك أن تقييم المسيحيين أصحاب هذه الرؤية للإسلام كدين ، غير مطروح ، ولو هدفوا لذلك لابتعدنا عن التوحد الحضاري، وانزلقنا إلى اعتبار المفاهيم المليئة تحديات، وهذا مما لا يخدمنا في تحقيق هدفنا في التوحد الحضاري، ومما لا شك فيه أيضا أنهم ينظرون إلى الإسلام كفاقد لطبيعته المتعالية ضعيف الصلة بالوحي الإلهي ، ويبرزونه كقوة تاريخية تجسد بكل اقتدار في العصر الحديث "التراث الحضاري العربي – الإسلامي الخالد"[٨٥].

وطبيعي أنه ليس من مقتضيات انضواء غير المسلمين تحت الهوية الإسلامية الحضارية الاعتقاد بالطبيعة الوحيية للإسلام ، لأن ذلك مطلوب في " مقارنة الأديان" أو بالأحرى في "الدعوة إلى الإسلام" ، وإن كان غير مستبعد أن يكون أحد نتائج هذا الانضواء ، وبخاصة إذا دخل التعصب للشرق بدينه "الرسمي"، وهو الإسلام ، ضد الغرب بمسيحيته ، ومن أمثلة ذلك موقف "خليل إسكندر قبرص" الذي أوضحه في مقالة له نشرها في مجلة "الفتح" القاهرية عام ١٩٣١م بعنوان "دعوة نصارى العرب للدخول في الإسلام " حيث قدم – من خلالها – مسوغات هذه الدعوة على النحو التالي :

١- إن المسيحية الأولى التي ظهرت أساسا في المشرق العربي حرفت وشوهت من جانب الأوروبيين الذين حولوها إلى دين للعبودية والاستعباد.

٢- إن المسيحيين الأوروبيين هم الذين اضطهدوا المسيحيين الشرقيين .

٣- الإسلام دين الديموقراطية والتسامح.

٤- الديانة الصحيحة لها هدف واحد يتجلى في محبة الله للناس .

٥- المسيحيون الشرقيون يجب أن يدخلوا في الإسلام ، وبذلك يرجعون إلى المسيحية الصحيحة .

٦- ما دام أن الإسلام هو دين العرب ؛ فإن ذلك يشكل حجة إضافية لاعتناقه من طرف المسيحيين العرب [٨٦].

هذه – إذن – قناعة شملت المعطيين معًا للإسلام : الدين والحضارة . غير أن الجانب الضروري فيها لتكوين الهوية الإسلامية الحضارية هو القناعة بالمعطى الحضاري للإسلام . كما يعبر عنه أحد أبرز الدعاة المسيحيين للقومية العربية بمعناها العلماني ، وهو "ميشيل عفلق" حيث يرى أنه (بالنسبة للمسيحيين العرب فإنهم تبعا لمدى يقظة وعيهم القومي وانبعاثه يصلون إلى الاعتراف التام بالإسلام ، لأنه يمثل ثقافتهم القومية وتبعا لهذه اليقظة سيندمجون أكثر فأكثر في هذه الثقافة ، ويبدعون بفهمها وتثمينها إلى حد الاعتقاد بضرورة الحفاظ على الإسلام بوصفه العامل الأثمن والأسمى في العروبة) [٨٧] .

وإلى جانب نموذج المسيحي القومي العلماني (ميشيل عفلق) نذكر نموذجًا لواحد من المسيحيين الداعين إلى القطرية ، وهو " سلامة موسى " ، حيث لم يمنعه تعصبه لفكرته وعدائه للفكرة الإسلامية من الدفاع عن رموز الإسلام . وإن كان يرى أن ذلك داخل تحت "التعصب الحضاري" حيث يقول: (وقد شعرت أنا نفسي بمثل هذا الشعور سنة ١٩٢٠م ،

حين كتب السيد " هنري جوسنون " مقالا في " دي بيو ستيسمار " يطلب فيه إلغاء الأزهر ؛ لأنه مبعث التعصب . فرددت أنا عليه – مع أني قبطي – أنكر ان الأزهر مبعث التعصب . لأني شعرت أن كرامة هذا المعهد المصري تلتصق بكرامتي الوطنية ؛ فما يشينه يشينني) [88]

والمقصد من ذلك كله بيان أن **الهوية الإسلامية الحضارية قادرة على تجاوز واحدة من أعسر التحديات التي تواجه أي أطروحة للهوية الحضارية ، وهي استيعاب غير المنتمين ، وإذابة الحواجز النفسية والفكرية بينهم وبين غيرهم من الطوائف الأخرى ، بهدف خلق كيان حضاري واحد يستظل بظل هوية حضارية واحدة يمكنه القيام بدور مثالي في الحوار الحضاري . وأن من أهم الأسس التي تقوم عليها هذه المقدرة ما لدى غير المسلمين من قناعة بالوجه الحضاري للإسلام ، الذي لا يصطدم مع ثابت لديهم ، ولا يمثل " آخر " بالنسبة إليهم .**

٢) من منظور التجربة التاريخية ليس الهدف هنا تتبع المعالم التاريخية لازدهار الواقع الحضاري لغير المسلمين في كنف الدولة الإسلامية ، فذلك من اختصاص "تاريخ الحضارة " . وأما ما يمكن النفاذ إليه هنا من خلال " فلسفة الحضارة " فهو بيان مدى ارتباط هذه المعالم بتمسك غير المسلمين بالهوية الإسلامية الحضارية.

من الثوابت التي نبني عليها تحليلاتنا هنا أن دور العلماء غير المسلمين في بناء صرح الحضارة الإسلامية إبان عصور ازدهارها لا ينكر . فقد أسهم علماء النصارى واليهود - على اختلاف تخصصاتهم - بقسط وفير من المنتج العلمي في المجالات كافة . وأقدّم نموذجاً واحدا فقط للاسترشاد ، فإن الحصر بهذا الخصوص يخرج بنا عن المقصد فحركة الترجمة التي شارك فيها كثير من علماء النصارى في الدولة الإسلامية من امثال : قسطا بن لوقا ، وعيسى بن زرعة، ومتى بن يونس ، ويحيى بن عدي ، وحنين بن إسحاق - أكبر شاهد على هذا الدور . وكما يقول الأب جورج شحاتة قنواتي :(لا أحد يستطيع أن ينكر دور النصارى وإسهامهم في تعريب التراث اليوناني ، وفي حركة النهضة إبان الخلافة العباسية) [89] . تلك الحركة التي كونت " مدارس للترجمة " لعبت دورا رئيسيا في عملية ازدهار الحضارة الإسلامية [90] .

ويمكننا التأكيد على أن علماء اليهود أيضا كان لهم دور بارز في هذه الحركة أشار إليها الدكتور علي عبد المعطي محمد ، فقال

(ويمكننا أن نشير إلى بعض علماء اليهود الذين كان لهم دور بارز في مجال الفلسفة والمنطق مثل : سعديا الفيومي ، وإسحاق إسرائيلي ، وسولومون بن جابيرول ، وبخيا بن يوسف بن فاقودا ، ويهوذا هاليفي ، ويوسف بن صديق ، وإبراهام بن مايير بن عزرا ، وإبراهام بن داود ، وابن كمونه ، وليفي بن جرسون ، وهداي كرسطاس ، وغيرهم). [91]

النشاط العلمي – إذن – كان أحد أهم أدوار " أهل الكتاب " في الدولة الإسلامية. والإسهام الحضاري المتسع لهم كان أحد أهم أسباب هذا النشاط . هذه حقيقة تاريخية ثابتة لا تحتاج لتدليل . أما الذي نركز عليه فهو دور الهوية

الإسلامية الحضارية التي اتخذها هؤلاء العلماء هوية لهم في تحقيق الاندماج لهذه الأنشطة العلمية المتوقدة.

وسنلتقي هنا على أرض الواقع التاريخي مع المعنى السابق ذكره للمعطى الحضاري للإسلام ، الذي يتكون ، بناءً عليه ، مفهوم الهوية الإسلامية الحضارية بالنسبة لغير المسلمين غير مشروطة بالمعطى الديني . ويعبر " مونتجومرى وات" عن ذلك بقوله : (وقد تبنى المسيحيون في ظل الحكم الإسلامي كافة أوجه ثقافة الحكام ، إلا فيما يختص بالدين ، لدرجة أنهم عرفوا بالمستعربين Mozarabs ، أما عن اليهود فقد تقبلوا هم - أيضًا - الثقافة السائدة في كل شئونهم إلا الدين ؛ ورغم أن هذه الثقافة السائدة كانت تستلهم الإسلام بصفة أساسية) [٩٢] .

ومن هنا نؤكد على أن الإسلام بمبادئه الحضارية هو الصانع لتلك العبقريات غير المسلمة التي استظلت بظله ، وهو الذي هضم كل الثقافات الفرعية الأخرى ، وأنتج حضارته المتميزة بإسهامات أصحاب هذه الثقافات ، ولذلك فإن ظهر مصطلح العبقريات في الإسلام " فإنه سيعبر بالضرورة عن مجال أوسع غير ما يفهم من " العبقريات المسلمة " . ويقرر الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا أن (أصحاب العبقريات في الإسلام سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين ، إنما يدينون بعبقرياتهم لا إلى تكوينهم النصراني أو اليهودي أو الوثني ... إلخ ، بل إلى الجذوة التي اتقدت مع الإسلام ، والتي في وهجها إنما نشئوا وترعرعوا... وبذلك فهم ليسوا سوى عطاء البيئة الإسلاميّة، ووجه ناضر متألق من وجوه الحضارة العربية ، والفكر الإسلامي) [٩٣]

ويؤكد الدكتور علي عبد المعطي محمد المعنى السابق نفسه ، مشيرا إلى بعض عوامل التميز في الحضارة الإسلامية ، التي تعد مكتسبات حقيقية جناها غير المسلمين من المرجعية الإسلامية لمنتجهم. فيقول :(إن كل النتاج الفكري والثقافي للحضارة الإسلامية هو نتاج إسلامي حتى لو كان المبدع أو المفكر يهوديا أو مسيحيا ، أو غير ذلك . فكل من عاش على أرض إسلامية قد تنفس بلا شك هواء الحضارة الإسلامية ، وأبدع في إطار روحها ، وثقافتها العامة وكتب بلغتها) [٩٤]

٣) رؤية مسئولة لحاضر ومستقبل غير المسلمين إزاء الهوية الإسلامية الحضارية :

إننا إذا كنا قد أكدنا على أن علماء أهل الكتاب أسهموا في البناء الحضاري الإسلامي ؛ فإننا نؤكد هنا على أن الطبيعة السمحة للإسلام قد ساعدت على خلق هذه الحالة الحضارية النادرة (فقد كان الإسلام طوال عصور الازدهار والمنعة هو القيمة الإنسانية الحضارية الوحيدة التي كانت نموذجًا حيًا للتعايش والتكامل بين الديانات ، ومثالا رائعا للتسامح بين الطوائف والمذاهب والملل والنحل ، والمرتع الخصب للعقل والروح والخيال) [٩٥]

وقد انسحب هذا التأثير على أوضاعهم في العصر الحديث ، مما يعني أننا إزاء مبدأ فعال عبر الزمان والمكان ، ولسنا أمام حدث فريد ظهر نتيجة لظروف سياسية واستراتيجية مؤقتة فيذكر

المؤرخ اليهودي " صموئيل أتيجر " أن اليهود في الفترة من (١٨٥٠ ١٩٥٠م) مثلوا جزءا لا يتجزأ من ثقافة المجتمعات الإسلامية وحضارتها . يقول. (واندمج اليهود في العصر الحديث في مجتمعاتهم. وتفيد نتائج الدراسات الحديثة أنه لم تكن ليهود ليبيا - على سبيل المثال - في هذا العصر أي سمات اجتماعية أو ثقافية تميزهم عن الآخرين ، وأنهم كانوا جزءا لا يتجزأ من نسيج المجتمع ، فكان بمقدورهم منافسة المسلمين في كافة أنشطتهم) [٩٦] وبصفة عامة يخرج هذا المؤرخ بهذه الحقيقة التي اود تسجيلها : (كان وضع يهود الشرق أفضل بكثير من وضع يهود أوروبا الذين اضطهدوا ، لأسباب سياسية واقتصادية ودينية ؛ فكثيرا ما كانوا يطردون من البلدان التي أقاموا فيها ، في حين لم يتعرض يهود بلدان الشرق لنفس المصير). [٩٧]

ذلك عن التاريخ القديم . وهذا عن التاريخ الحديث ، فماذا عن المستقبل ؟ في ضوء كل ما سبق يمكن القول بأن **الانضمام - بقناعة وشعور بالمسئولية - إلى الموقف الإسلامي الحضاري صاحب التراث الفاعل والرؤية المستقبلية الثابتة ، يظل واجب غير المسلمين من أبناء الأوطان الإسلامية وغيرها . يحتمه عليهم اشتراكهم مع المسلمين في مصير حضاري واحد ، ووقوفهم معهم في موقع واحد في حوار الحضارات .** وكما يقول " ن . إدلبي " أستاذ اللاهوت في القدس :(إن المسيحيين العرب يجب ان يفهموا المساعي والأهداف المشروعة للإسلام المعاصر ؛ بغية الإسهام الفعال في بلوغها ؛ مع بقائهم مسيحيين . ودون الارتداد عن قناعاتهم ، وعن رسالتهم الاساسية [٩٨]

إن الجماعات المنتمية دينيا لملل اخرى ، وهي تعيش في ظل العالم الإسلامي ، عليها واجبات لكي تتمكن من طرح مشروع حضاري فاعل ، تنظر فيه إلى ذاتها كمكون أساسي في تلك الحضارة الإسلامية المعاصرة، ومالك حقيقي لها ، ومن أهم هذه الواجبات:

- البعد عن التعصب الديني الذي يمكن ان يخلق حساسية ما إزاء وصف الحضارة بالإسلامية الاستفادة من التاريخ في الانصهار الاجتماعي والثقافي والسياسي في المجتمع المسلم
- اعتبار كل دعوة لهم إلى الانفصال او الانعزال او المناهضة ضد مستقبلهم الحضاري
- تأكيد الولاء لحضارتهم الأم (الاسلامية) في اي نشاط ثقافي ذاتي يقومون به .
- النظرة المتبادلة بينهم وبين المسلمين على انهم كيان حضاري واحد ، وان الأخر الحضاري هو كذلك بالنسبة إليهم جميعا

ثالثا : القدرة على التوسع والانتشار :

هذه خاصية ذاتية . يقصد بها ان الهويه الاسلامية الحضارية ليست محصورة في إطار جغرافي ثابت . وليست مرهونة بجنس او عرق مخصوص . ومن ثم فهي تتسم بالمرونة . والقدرة على الامتداد الأفقي . لتشمل من الشعوب والامم والجماعات كل من تتحقق عنده إرادة للدخول تحت لوائها

ومن الواضح ان هذه الخاصية قد اكتسبتها الهويه الإسلاميه الحضاريه من

الطبيعة التبشيرية في الإسلام ، الذي تقرر من ثوابته أنه دين للإنسانية جمعاء ، وأن الدخول فيه (يجعل الانتماء إليه أعلى وأسبق من كل انتماء ويمحو كل انتماء آخر للفرد أو للجماعة دون الانتماء إلى عقيدته . ومن هذا الثابت الديني للإسلام استطاعت الهوية الإسلامية الحضارية أن تغزو شعوبا كثيرة ، وتدخلها فيها، وتتيح لها الفرص الحضارية الكاملة من أجل الالتحام في البناء الشامل لهذه الحضارة .

ولا شك أن هذه القدرة على التوسع والانتشار لن تتوفر لأطروحات الهوية الحضارية الأخرى ، كالعربية مثلا ، التي هي في أحسن تصورات المنظرين لها (رابطة لغوية ومجموعة أذواق وأساليب وعادات فكرية ، ولا علاقة لها بالتكوين الشخصي ، ومن ثم فإن التعريب والإسلام لا يتطابقان هنا لأن نطاق الإسلام أوسع).[99]

إن انعدام التأثير الكينوني للجنس أو الأرض في المفهوم الديني للإسلام انسحب على المفهوم الحضاري له ، مما تسبب في تحقيق نوع من الهيمنة للحضارة الأم في مسعاها للتوسع والانتشار ، وهذا ما دفع "مونتجومري وات " إلى الدهشة من هذه المقدرة العجيبة للهوية الإسلامية الحضارية على هضم منجزات الحضارات الأخرى ، وإعادة صياغتها وضمها تحت لوائها ، حيث يقول

(وإننا لنجد شيئا لا يكاد العقل يصدقه ، وبالتالي فهو أمر يخلب اللب حين نقرأ عن: كيف تحولت الحضارات القديمة في الشرق الأوسط إلى حضارة إسلامية؟).[100]

ومن ثم ففي إطار السمة المنفتحة للهوية الإسلامية الحضارية قد يصبح إسلاميا غدا من ليس إسلاميا اليوم من العلماء والباحثين والمبدعين في شتى نواحي المعرفة . فقد كان المفكر الفرنسي روجي جارودي مثلا - سابقا ممثلا لحضارة الآخر. وبدخوله في الإسلام دينا أصبح يمثله حضارة . وبذلك تتسع "دائرة الحضارة الإسلامية" ليدخل ضمنها منتجات حضارية واسعة مما يمثل عنصرا مهما من عناصر قوتها الذاتية في حوارها مع الحضارات الأخرى.

الطرح الثاني : الهوية العربية الحضارية

يرى اصحاب هذا الطرح أن نتحاور مع الحضارات الأخرى باعتبارنا ممثلين لحضارة العرب ، وأن نكون هويتنا الحضارية على أساس فكرة " العروبة". فيكون ولاؤنا العقلي وانتماؤنا الوجداني للعروبة التي صنعت – كما يرى هؤلاء- أمة بكامل معانيها ، وهي قادرة على ملء دواخل الفرد وبواطنه بوعي حقيقي بالذات وشعور عميق بكنه موقعه الحضاري ويمكن تعريف الهوية العربية الحضارية من خلال استقراء إسهامات المنظرين لها بأنها "**تمكن مفهوم للأمة في نفس الفرد ، يقوم على أساس بشري لدى العرب عن طريق شعور بأنهم مجموعة واحدة، بينها روابط لغوية وجغرافية وتاريخية . وأحيانا دينية ، ترتبط بنوع من الانتماء إلى أصل واحد**".

ويتوسع أصحاب هذا الطرح الذين يمكن تسميتهم بالعروبيين أو القوميين – وفق النظرة الحضارية للهوية - في

تحديدهم للمفهوم التقليدي للعرب الذي يعني فقط الذين تحدروا من أصل عربي ، ليشمل أيضا (جميع الذين خضعوا للسيادة العربية ، أو شاركوا فيها ، واستعملوا اللغة العربية للكتابة والتعبير سواء دانوا بالإسلام ، أم لم يدينوا به وناصبوه العداء فجوهر العروبة – إذن – ليس جغرافيا ، أو بيولوجيا ، وإنما هو اجتماعي وثقافي).[١٠١]

إن هذا الفهم الحضاري للعروبة يختلف عن الفهم العرقي الجغرافي المحدد لها ، **فالعروبة بالمعنى الحضاري عادات وقيم ولغة وثقافة وهي التي تطرح هنا للتعبير عنا في حوارنا مع الحضارات الأخرى** . أما المتروك وغير المعتبر فهو ذلك المعنى الضيق للعروبة الذي يتمحور على الجنس والعرق والأرض . إنها ليست بالدم بقدر ما هي بخدمة لغة العرب ، وآداب العرب ، وعلوم العرب، وأحيانا يقال : دين العرب.[١٠٢]

وبناء على هذا ، فإن حضارتنا هي حضارة عربية ، وهويتنا هوية عربية، وتراثنا تراث عربي ، وثقافتنا ثقافة عربية ، ونحن في حوارنا مع الحضارات عرب . وبهذا الوصف العربي نستطيع أن نحقق أفضل النتائج في الحوار ، وأن نعبر عن أنفسنا أنسب تعبير ، وأصدقه ، وأصلحه.

ويمكن في دراستنا لهذه الأطروحة أن نعالجها في نقطتين ، الأولى تقدم فيها أهم مقوماتها ، في الإجابة عن هذا السؤال : **ما الروابط التي تستقر في نفس الفرد وعقله، وتحقق معنى التوحد الحضاري للأمة وفق فكرة "العروبة" والنقطة** الثانية ، نعرض فيها لأهم **التحديات التي تواجه هذه الأطروحة وبيان مدى قدرتها** على تجاوزها في سبيل تحقيق غاياتنا من الحوار الحضاري

وأود بين يدي هذا الإيضاح أن أشير إلى أن الهوية الحضارية الإسلامية تمثل البديل المناسب والصالح لأطروحة الهوية الحضارية العربية من وجهة نظر هذه الدراسة . ولذلك سيجرنا المنهج المقارن إلى إبراز مواطن القوة والكمال في الهوية الإسلامية ، بمقارنتها بما يقدمه العروبيون من مقومات لفكرتهم وبما تواجهه من صعاب وتحديات . ومن هنا **فالبحث يهدف في هذه المرحلة منه إلى بيان وجوه العجز في الهوية العربية ، ومدى قدرة الهوية الإسلامية على سدها في ضوء ما سبق ذكره في دراستنا .**

النقطة الأولى : مقومات الهوية العربية الحضارية

لبحث هذا الموضوع علينا التوقف امام المعاني النفسية والوجدانية والعقلية التي تتمركز داخل الفرد "العربي" وتصنع ولاءه للعروبة ، وانتماءه للمجتمع العربي الكبير "الأمة العربية" ، ثم ننظر في جدارة هذه المعاني بتحقيق مثل هذا الولاء النفسي والانتماء العقلي والوجداني ، لنخلص من هذا التحليل إلى الإجابة عن هذا التساؤل : **هل تعتمد أطروحة الهوية الحضارية العربية على أيديولوجية حقيقية صالحة لبناء "أمة" ؟ وبصيغة أخرى : هل فكرة "العروبة" معنى جوهري قادر على تملك قوى الإنسان العربي ، وتوجيهها نحو هدف حضاري يتضح من خلاله الموقع المناسب له بين حضارات العالم ، ومن ثم يكون لديه ما يقدمه من ذاتياته وخصوصياته للعالم ؟**

الملاحظ على إسهامات العروبيين في التنظير للهوية العربية أنهم يجتهدون في استجداء مقومات تلك الهوية ، ولذلك كثرت لديهم هذه المقومات وتنوعت إلى حد كبير ، بحيث يضطر الباحث الناقد لهذه المحاولات إلى التركيز على المتفق عليه والذي تتعاظم مظنة وجود تأثير حقيقي له في ربط "العربي " بالعروبة كأيديولوجية . ولعل سبب هذا الاتساع الأفقي "الهش" لمقومات الهوية العربية هو ما لمسه أحد كبار منظريها وهو الدكتور عبد العزيز الدوري من أن العروبة (لا علاقة لها بالتكوين الشخصي) [١٠٣] ، وذلك باعتبارها – من وجهة نظره – (رابطة لغوية ، ومجموعة أذواق ، وأساليب وعادات فكرية). [١٠٤]

فيأتي في هذه المحاولات ما يعبر عن معان"خطابية انفعالية" كحديث محمد المجذوب عن "الأسس القومية المتينة" و "الطاقات والمواهب البشرية" و" الإبداعات العظيمة" [١٠٥] . أو عن عوامل خارجية يدل التمسك بها على ضعف المعاني الداخلية مثل "الأخطار والتحديات الاستعمارية والصهيونية التي تهدد الوجود العربي في كل مكان وفي كل لحظة" . أو عن عوامل أبعد ما تكون عن القبول مثل "التجانس المناخي" فيما يذكر الدكتور فوزي منصور. [١٠٦]

- ومهما يكن من أمر ؛ فإن أبرز هذه المقومات، والتي تمثل روابط بين أفراد "الأمة العربية" ، ويقدمها العروبيون على أنها جديرة بصنع هوية عربية حضارية ولحدة ؛ اثنان هما : الإسلام واللغة العربية . وسيكون هذان الرابطان موضع تحليل وتقويم فيما يلي.

وأود قبل أن أبدأ في التحليل والتقويم، ان أشير إلى أن معالجتي للآراء الواردة هنا تتمحور حول المعنى الحضاري للعروبة ، أو بمعنى آخر : حول الدور الحضاري المطلوب في الهوية العربية، وذلك لأننا نبحث عن الأطروحة الأمثل في التعبير عنا في حوارنا مع الحضارات . وهذا هو الخط الذي اخترناه لمعالجة الأطروحات من زاويته. ومن ثم فليس تقويم الهوية العربية بمعناها العام هو المقصود ، وإن كان حاضرا في المعاني الحضارية ، ولا يمكن تجاهله.

أولا : الإسلام

يكاد يجمع المنظرون للهوية العربية على أن أهم مقومات هذه الهوية ذلك المعنى الروحي الذي زرعه الإسلام في قلوب العرب ونفوسهم ، (وهكذا أصبح الإسلام كثقافة تستند إلى التاريخ واللغة جزءا عضويا ، وأساسيا من التكوين القومي العربي). [١٠٧] ومن خلال القراءة التحليلية لما قدمه هؤلاء المنظرون بهذا الصدد يمكنني القول بأن الآراء الواردة تدور حول محورين أساسيين هما: ادعاء عروبة الإسلام ، ونفي التعارض بين الإسلام والعروبة في تكوين الهوية العربية . وسنخص كل محور منهما بحديث :

المحور الأول : ادعاء عروبة الإسلام

طالت النزعة العروبية الصبغة العالمية للإسلام باعتباره دينا للناس كافة ، ومن ثم فليس له جنس معين ، وليس له لغة معينة . وحاول العروبيون أن يثبتوا – في خضم تساميهم بفكرتهم – أن الإسلام عربي أو هو إحدى إفرازات العبقرية العربية

المتمثل في شخص النبي العربي ، وفي جيل الرواد الأوائل العرب كذلك . ويعد الأستاذ عبد الرحمن البزاز صاحب كتاب "الإسلام والقومية العربية" أبرز دعاة هذه الفكرة ، وينضم إليه من الباحثين كذلك الدكتور زين زين ، والدكتور عبد العزيز الدوري ، والدكتور حليم بركان والدكتور محمد أحمد خلف الله في بحثه (عروبة الإسلام) وغيرهم ، وقد بذلوا قصارى جهدهم في إثبات "عروبة الإسلام" من خلال النظر إلى التفاعل العام بين العرب والإسلام ، وبنوا على ذلك الدعوى بأن **الإسلام قد أعلن عن طابعه القومي العربي.** (١٠٨)

ويريد هؤلاء أن يستشهدوا بآيات قرآنية كريمة على صحة دعواهم ، كما ذكر الدكتور على عطية عبد الله أحد مؤيدي هذه الدعوى في قوله: (تكررت آيات قرآنية تؤكد عروبة الإسلام). (١٠٩)، حيث وردت فيه ، وفي السنة النبوية الشريفة كذلك ، عبارات مثل "القوم" و"الأمة" و "العربي" . وبالتأكيد سينسحب هذا **"التجنيس"** للإسلام كدين في أصل مصدريه على المنتج الحضاري الذي تم تحت مظلته ، وبالتالي فإن (الإسلام نفسه وليد العبقرية العربية ويدين بأعظم منجزاته للعبقرية العربية ، وبرغم ما **تسرب إليه من العناصر الأجنبية** ، فإنه يظل أثرا فذا من آثار العبقرية العربية ، وإشراقة فياضة من أعظم إشراقاتها). (١١٠)

ونرصد هنا فكرة تجاوز بها صاحبها ادعاء عروبة الإسلام انطلاقا من لغة القرآن ، أو التفاعل بين الإسلام والعرب ، أو إظهار المرجعية العربية العبقرية للإسلام ، وذلك عندما زعم (أن الوقائع والقضايا الاجتماعية التي عالجها الإسلام عربية العرف والتقاليد ، حيث الفكر هو مجموعة من الإجراءات والتقاليد والقيم التي وظفت في ذهن الإنسان ، فإذن الفكر بعد الدعوة الإسلامية هو فكر عربي إسلامي) (١١١). والنتيجة التي يريد أن يخلص بها (أن الفكر الإسلامي بنى على ثوابت عربية ابتداء). (١١٢)

هذا ما يقدمه العروبيون حول هذا المحور ، ويمكن أن نسجل إزاءه بعض الملاحظات النقدية ·

١- إن العلاقة التأثيرية بين الإسلام والعروبة يصورها هؤلاء على أنها من العروبة إلى الإسلام ، أو في أحسن الأحوال هي علاقة متبادلة . وأرى أن التأثير هو من الإسلام إلى العروبة فقط . فالإسلام لم يتأثر بالعروبة في شيء ، ببساطة لأنه ليس من صنع البشر الذين يتأثرون ببيئاتهم وعاداتهم عندما يسطرون فلسفة أو فكرا . وأيضا فإن الإسلام هو الذي أثر في العرب حيث أيقظهم من سباتهم ، ودفعهم إلى النهضة ولبى حاجات بيئتهم ، ووحد شخصيتهم . وصنع لهم هوية حقيقية واحدة ، وربط فيهم اللفظ بالشعور والفكر والتأمل بالعمل ، وغير ذلك كثير مما يقال في هذا المقام . أما القول بأن الإسلام جاء بلغة العرب ، واصطبغ بعبقريتهم ، وامتزج ببيئتهم وتاريخهم ، أو غير ذلك مما طرح من قبل المتجهين بالتأثير من العرب إلى الإسلام ، فهو ما لا يوافق عليه الباحث مطلقا . وهذا مع الإشارة إلى أن **ما فعله الإسلام بالعرب مما هو مذكور هنا فعل مثله - وربما أكثر - مع غيرهم من الأقوام الأخرى ، كالقبط في مصر ، والفرس في**

إيران ، والأمازيغ في المغرب ، وغيرهم في شتى بقاع الدنيا. فإن الإسلام هو الذي يصنع الإنسان ، ويتغلغل في أغواره ، فيفجر طاقاته ، ولم يفعل ذلك في العرب ، كما يقول أحد الباحثين (لمزية فيهم لم تتوفر لغيرهم من الأمم والشعوب ، وإلا وقعنا في عنصرية الدين ، فهؤلاء وأولئك فئة جديدة من الناس لهبتهم مثل جديدة أصبحوا قوما آخرين). [١١٣]

٢- على مستوى الصبغة العربية للتشريع استنادا إلى أن القضايا التي عالجها الإسلام هي قضايا عربية عرفا وتقاليد ووقائع وشخصيات ؛ نستطيع أن نقول: إن علماء أصول الفقه عالجوا هذه الفكرة تحت عنوان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " . فإن أسباب النزول لا تعدو أن تكون إحدى متطلبات فهم مقاصد النص ، شأنها في ذلك شأن متطلبات أخرى كثيرة كالناسخ والمنسوخ والعموم والخصوص ..إلخ. ولكن يبقى بعد هذا الفهم أن المقصد أو الحكم هو المحور الذي يدور حوله الشرع . ومع تفريغ الحدث من الشخصيات والبيئة والعرف والزمان والمكان يبقى الحكم مثالا ساميا وقانونا ثابتا صالحا للتطبيق في كل زمان ومكان . إن التغاضي عن الأصل "وهو هنا مقاصد الشريعة وأحكامها"، وتعظيم شأن الفرع "وهو هنا ملابسات النص كأسباب النزول، ليصطبغ الحدث كله بصبغتها " هو قلب لمنطق الأمور .

٣- أما ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بخصوص عبارات مثل "القوم" و"الأمة" و "العربي" ؛ فقد لاحظ أحد الباحثين أن (قراءة دقيقة للقرآن تكشف عما تتصف به هذه الاستشهادات من انتقائية وإفراط في التبسيط ، فإن عبارتي "القوم" و"الأمة" استخدمتا بمفهوم الأمة الإسلامية عموما . وفي أحيان أخرى للدلالة على فئة صغير من الناس " رواد الإسلام الأوائل " . وفضلا عن ذلك فإن هذه المزاعم تتجاهل حقيقة تاريخية ولغوية مهمة هي التطور الذي طرأ على معاني هذه العبارات ، ونجد ذلك ناصعا في سورة الأنعام ، الآية ٦٦ . و"الأمة" وردت ثانية في السورة ذاتها الآية ٣٨ للدلالة على البشر والحيوان على السواء. ويتضح تعسف هؤلاء الكتاب أكثر عندما يتجاهلون آيات قرآنية أخرى تبدو فيها النظرة الإنسانية للقرآن بجلاء مثل الآية التي تقول : " وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين " [١١٤] وكذلك قول الرسول – صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع -"لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) . [١١٥]

المحور الثاني: نفي التعارض بين الإسلام والعروبة كأساس أيدلوجي للهوية :

الأخوة العربية الإسلامية – الهوية العربية الإسلامية – الفكر العربي الإسلامي – الحضارة العربية الإسلامية . كلها مصطلحات تطلق في الخطاب المعاصر عامة ، وفي كتابات العروبيين بصفة خاصة ، على أن بناءها المعنوي منسجم متفق ينصب في اتجاه واحد ، ويصدر عن معنى واحد ، ويعبر عن شيء واحد ، وهو "العروبة والإسلام " . وتطرح هذه المصطلحات على أنها غير محملة بأي ازدواج ، وغير متضمنة لأي سمة من سمات التعارض أو التناقض ، ومن ثم فهي مأمونة على شخصيتنا الحضارية ؛

فلن يصيبها انشطار ولا انفصام ولا ضبابية .

وأرى أن سبب انتشار هذه الفكرة الخاطئة هو الغفلة عن التطور الذي شهده مفهوم العروبة وعلاقتها بالإسلام عبر تاريخ الإسلام الطويل . فينبغي التمييز بين دلالة هذه الألفاظ في ثلاث فترات: الأولى تبدأ مع ظهور الإسلام وتنتهي بالصراع العسكري بين المأمون والأمين . والثانية تمتد من ولاية المأمون (نهاية القرن الثاني الهجري) حتى عصر النهضة الحديثة . والفترة الثالثة تبدأ مع ظهور فكرة "القومية العربية" بمعناها الأيديولوجي السياسي ، وتمتد حتى الآن .

أما الفترة الأولى ؛ فيمكن القول بأن كلمة "عرب" تطابقت تماما في دلالتها مع كلمة "مسلمون" ، وذلك في نظر العرب وغيرهم من الشعوب الأخرى ، فقد جاء في تاريخ الطبري أن أشرس بن عبد الله السلمي أمير خراسان وعد من يسلم بالإعفاء من الجزية ، فدخل الكثيرون الإسلام ، فكتب الدهاقون - وهم المسئولون عن الجباية - إلى أشرس :" ممن نأخذ الجزية ، وقد صار الناس كلهم عربا " (١١٦) ، وحين سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك سنة ١٣٢هـ عن هويته قال المولى :" إن كان العربية لسانا فقد نطقنا به ، وإن كان دينا فقد دخلنا فيه ". (١١٧)

وقد بنى الدكتور توفيق الطويل على توافر هذا التطابق في دلالة وجوب تسمية حضارتنا بالعربية الإسلامية فقال: (إن الحضارة التي نحن بصددها "عربية" إسلامية . كان الإسلام في بدايته حضارة عربية ، والمسلمون هم العرب واللفظان مترادفان . ومن أجل هذا أمر عمر بن الخطاب بإخراج غير المسلمين من جزيرة العرب ، وأصبح أهلها مسلمين أي عربا) . (١١٨)

وأما الفترة الثانية ؛ فيكمن القول بأن الصراع بين الأمين والمأمون يعد أول حركة تاريخية تثير مشكلات حول الانتماءات القومية داخل الإسلام ، حيث استعان الأمين بالعنصر العربي ، والمأمون بالخراساني . ويذكر التاريخ أنه حين انتصر المأمون ، وذهب إلى الشام قام إليه رجل ، وقال : يا أمير المؤمنين انظر لعرب الشام كما نظرت لعجم أهل خراسان. (١١٩) وثار نصر بن شبث الخزاعي بالجزيرة الفراتية أول عهد المأمون وأعلن ® إنما هواي مع بني العباس ، وإنما حاربتهم محاماة عن "العرب" ، لأنهم – يقصد المأمون ومن حوله – يقدمون عليهم العجم). (١٢٠)

ومن هنا أخذت الدعوة إلى العروبة ، وتقديم العنصر العربي معنى طائفيا ظهرت على أثره حركة مضادة في صالح القوميات الأخرى التي دخل أهلها الإسلام ، ومن أبرزها القومية الفارسية ، وهو ما عرف عند المؤرخين **بالشعوبية** ، وهي حركة أسفرت عن وجهها في العصر العباسي هذا ، وأكدت على خطورة النزعة القومية سواء العربية أو الفارسية على الهوية الإسلامية ، فلم يقتصر الشعوبيون على توجيه الهجمات إلى القوميات الأخرى في ماضيهم وكيانهم وأنسابهم وأخلاقهم وسماتهم وثقافتهم ، بل حاولت التشكيك في الإسلام وحاولت نسفه من الداخل . (١٢١)

ويمكن فهم الشعوبية على أنها حركة قومية عدائية للقوميات الأخرى بثقافتها ولغاتها ، ولم تنحصر في عداء الفرس للعرب ، إنما تعد كل نزعة عرقية من العرب – ولو تمسحت في الإسلام باعتباره دين العرب – هي حركة شعوبية عدائية للقوميات الأخرى غير العربية . إن الخطأ الذي ارتكبه الشعوبيون العرب أنهم صوروا الإسلام على أنه ضمن ثقافتهم ومنتجات عبقريتهم . وقابله خطأ آخر من الشعوبيين الفرس ، وهو تصديق هذا الزعم ، ومن ثم مناصبة الإسلام العداء ، والدعوة إلى الزرادشتية الجديدة ، وإلى الخرمية (المزدكية الجديدة) كعقائد بديلة عن العقيدة الإسلامية .

ولذلك لا يمكننا صياغة الموقف معرفيا على نحو ما عبر عنه الدكتور عبد العزيز الدوري: : (لأنه حتى ذلك الوقت كان مفهوم الإسلام والعروبة واحدا) [١٢٢] لسبب واضح وهو الفصل التام بين الإسلام والعروبة –من قبل الشعوبيين العرب أنفسهم – وتقديم الإسلام على أنه أحد عناصر قوتهم القومية. فالعروبة عندهم هي الأصل والإسلام واحد من مقوماتها ، في حين أننا نفهم من الإسلام أنه هو الأصل وأن العربية إن هي إلا تعبير عنه ورمز له.

أما الفترة الثالثة ، فيمكن تسميتها بفترة **المفهوم القومي للعروبة** ، وفيها طرحت "القومية العربية" كهوية حضارية بمعناها السياسي والتاريخي والاجتماعي وحتى الجغرافي ، ولم يؤسس القوميون العرب فكرتهم على أساس ديني ، بل إن الغالب في تنظيرهم للوحدة على أساس هذه الفكرة هو مقاومة الدولة العثمانية التى بدأت تظهر منها القومية التركية الطورانيةعلى يد جمعية الاتحاد والترقي أو التمسك بالعلمانية ، التي تستبعد العامل الديني نظرا لتعدد الأديان داخل العالم العربي ، مما يعني أن الانتماء الديني يستتبعه التفكك والتحلل من العروبة التي يطرحونها كمظلة يستظل بها جميع العرب بغض النظر عن الولاء الديني . وبالتالي يظل حديث القوميين العرب عن تطابق مفهومي الإسلام والعروبة مجرد ادعاء يروجون له كرابط ومقوم لفكرتهم ، بناء على المفهوم الذي ساد في الفترة الأولى ، وهنا مغالطة فكرية ينبغي التنبه إليها. [١٢٣]

وقد استثمر هذه المغالطة عالم الاجتماع الأمريكي "مورو بيرجر"، فحاول الترويج لعدم تمييزنا عبر التاريخ بين الدين والقومية، فقال: (فالمسلمون العرب لم يميزوا بين دينهم وقوميتهم . هذه الوحدة بين الدين والقومية استمرت بين المسلمين العرب حتى اليوم). [١٢٤]

إن ما ينطبق على الفترة الأولى من القول بعدم التمايز بين الإسلام والعروبة لا يمكن أن يسري هو نفسه على الفترة الحالية التي تطرح فيها العروبة كهوية قومية بديلة عن الإسلام ، اعتقادا في أنها أقدر على التجميع الحضاري، وأنفى للتفتت الديني الطائفي ، ومن ثم فنحن لا نوافق على قول الدكتور عبد الإله بلقزيز :(إن الاختلاف القائم بين العروبة والإسلام بشأن تحديد الهوية غير ذي علاقة بالموضوعية العلمية أو بالواقع التاريخي) [١٢٥] ، وذلك في ضوء التفريق الموضوعي العلمي بين المفهومين ، وفي ضوء التمييز بين

الفترات التاريخية الثلاث التي تطور خلالها مفهوم العروبة ، وكذلك فلسفة العلاقة بينهما أيديولوجيا وسياسيا .

إن محاولة التوفيق بين الإسلام والقومية تدخل ضمن المحاولات العديدة التي نراها كل يوم للتوفيق بين الإسلام وتيار فكرى ما . تلك المحاولات التي بدأت عند الفلاسفة الكندي إلى ابن رشد في "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" بالتوفيق بين الإسلام والفلسفة ، وانتهت باشتراكية الإسلام، إلى غير ذلك ، وهي كلها محاولات طموحة لا تخلو من التلفيق. وأرى أن هذا الكلام ينطبق تماما على محاولة التوفيق بين الإسلام من جهة - وهو دين قائم على رفض العصبية وإحلال الرابط العقدي والفكري محل الرابط العرقي والقومي - وبين القومية العربية ، وهي قائمة على تعظيم الرابط الجنسي ، وتقديم هويته ، مع التماس المقومات المختلفة لها التي يأتي في مقدمتها - على سبيل الاستجداء والاستيحاء - الرابط الإسلامي . هذا فضلا عن أن حركة التوفيق هذه تتغاضى عن حقيقة مهمة ؛ وهي أن الإسلام كدين (يبقى كموجود مقرر ثابت تام الاستقلال عن أية حركة تاريخية، لأنه مشحون ببعد المطلق الذي لا إفلات منه ولا يفوته شيء). [١٢٦]

وأتفق تماما مع ما يقرره الدكتور وميض نظمي بشأن التمايز البين في الهوية "السياسية" بين الإسلام والعروبة حيث يقول: (خلافا لكثير من الاتجاهات الفكرية السائدة ، فمن وجهة نظرنا نعتقد بوجود تمايز " بالمعنى السياسي" بين الإسلام ، والقومية العربية ، على الرغم من التأثير العميق والمعترف به للإسلام على تطور العرب القومي .. من هنا فإن البعض حاول إيجاد نظرة تجمع الإسلام والقومية العربية ، أو بتعبير أدق نزعة تحاول أن توفق بين الإسلام والتيارات الفكرية الحديثة). [١٢٧]

ومما سبق يؤكد البحث أن التعارض أو الاختلاف أو التباعد قائم بين الهوية الإسلامية الحضارية من جهة والهوية العربية بالمعنى القومي من جهة أخرى ؛ نظرا لاختلاف الأساس الأيديولوجي الذي تبنى عليه كل منهما. ومن ثم يتقوض المحور الثاني الذي تدور حوله المحاولات الفكرية للعروبيين في سبيل إثبات أن "الإسلام" أحد أهم دعائم ومقومات الهوية العربية التي تمثل أطروحة بديلة عن الهوية الإسلامية (في محتوى حضاري عربي مستقل عن الإسلام). [١٢٨]

ملاحظات نقدية على موقف العروبيين من الإسلام :

١- إن العروبيين يتعاملون مع الإسلام بمنهج انتقائي ، يأخذون من معطياته ما يخدم فكرتهم ويرفضون ما سواه . فالرابط الروحي ، والمشترك الاعتقادي ، والأرضية الأخلاقية ، والخلفية التاريخية - كلها أمور مقبولة مطلوبة من الإسلام ، لأن من شأنها أن تقوي الروابط بين "العرب" اما "الإسلام السياسي" ، وبعض مبادئ الإسلام الأخرى فهي لا تنسجم مع علمانية فكرتهم ؛ ومن ثم فهي مرفوضة ، أو مؤولة في أحسن الأحوال .

ويعبر ساطع الحصري عن هذا المنهج الفكري الانتقائي للقوميين إزاء الدين ، في معرض رفضه لوصف القوميين باللادينيين ؛ بقوله: (خلاصة القول أن

التفكير في بعض الأمور مستقلا عن الدين لا يعني إنكار الدين ، إنما يعني اعتبار تلك الأمور مما لا يدخل في نطاق الأمور الدينية ، وذلك لا يحول دون الرجوع إلى الدين في سائر الميادين ، ودون الاهتمام بالدين اهتماما خاصا في بعض الميادين).[١٢٩] لذلك فإن الوصف الواقعي لعلمانية القومية العربية هو كما عبر عنه "جوزيف مغيزل" أحد أعلام هذا الاتجاه في كتابه "العروبة والعلمانية" بقوله : " حياد الدولة تجاه الدين ، كل دين ، بحيث لا تلزم الدولة نفسها بأي معتقد ديني ، ولا تخص أي دين باعتراف خاص به ، أو يعطف خاص به).[١٣٠] ولذلك فإن العلمانية من وجهة نظره (هي الإطار الأصح لقيام إنسان عربي ، ومجتمع عربي ذي أبعاد إنسانية متعددة متماسكة ومكاسب أسهم في تحقيقها ونشرها كل العالم قديمه وحديثه وإسلاميه وسواه).[١٣١] ... أفيجوز بعد هذا التأكيد الذي لا يختلف حوله أحد من العروبيين؛ القول بأن الأساس الأيدلوجي للإسلام الكامل هو أحد مقومات الهوية العربية؟!!

٢- هناك تناقض واضح - في ضوء الملاحظة السابقة - بين الأخذ بعامل الانتماء إلى الإسلام في بناء العروبة ، وترك الانتماء للإسلام باعتباره يؤدي إلى (اشتداد النزعات الدلخلية من خلال ترويج جو من الطائفية ، والانقسامات التنظيمية التي لا نهاية لها)[١٣٢] ، ومن ثم يؤدي (إلى إضعاف الوطن العربي ، وتكرس عجزه أمام تحديات العصر).[١٣٣]

ولبيان هذا التناقض أكتفي بعرض العبارات التالية لثلة من دعاة الهوية العربية:.

الإسلام دعامة للعروبة

* هناك أمام الشعوب العربية عاملان قويان يدفعانها نحو نظام من الوحدة ؛ أولها هو العامل التقليدي الروحي من القرآن الكريم وروائع الأدب العربي والبطولات والأمجاد العربية . أما الثاني فهو وجوب تحرير فلسطين [محمد رفعت، التوجيه السياسي للفكرة العربية الحديثة ، ص ٢٤٩] .

* أسهم الإسلام في تكوين الأمة العربية ، ووحد العرب ، وحملهم رسالة [حليم بركات ، المجتمع العربي المعاصر ، ص ٣٧].

* أعطى الإسلام العرب عقيدة وكون لديهم شعوراً برسالة ، فقد أحل وحدة العبادة محل التعدد والتبعثر ، وجاء بفكرة الأمة ، وثبت العربية وأعطاها منزلة خاصة [عبد العزيز الدوري ، التكوين التاريخي ، ص ٣٧]

الإسلام يتعارض مع العروبة

* إن أهمية هذا العامل الديني لم تعد كما كانت عليه الحال في الماضي عندما كان الناس يتخذون من رابطة الدين بديلاً عن جامعة القومية (ص٨)

* لقد كانت الدعاية التي نشرها عبد الحميد وأعوانه لحركة الخلافة الإسلامية العثمانية من أهم العوامل التي أدت إلى إضعاف حركة القومية العربية في تلك الفترة من الزمن (ص٩١) .

* نشأت في الإسلام اتجاهات وظواهر تتعارض مع القومية العربية ، منها الدعوات المختلفة لوحدة إسلامية بصرف النظر عن الانتماءات القومية (ص٣٧).

* عن علاقة الإسلام بالعروبة ، عندي أن قاعدة العروبة والقومية العربية في عصرنا هي اللغة والثقافة العربيتان قبل كل شيء ، ويأتي الإسلام كجزء من تراثنا القومي نحافظ عليه ونعتني به ، ولكن لا نقف عنده دون سواه من عناصر . فهل المجتمع العربي اليوم إذن هو إسلامي؟ نعم ولا !! [جوزيف مغيزل ، ص ١٣١ من " القومية العربية والإسلام"]

* لا الدين ولا الدولة ولا الحياة الاقتصادية تدخل ضمن مقومات الأمة الأساسية [ساطع الحصري ، ما هي القومية ، ص٨٧].

٣- إذا سلمنا جدلا بأن الهوية العربية تحتاج في قيامها وإقالتها من عثراتها المحبطة لها عن دور يعتمد عليه في الحوار الحضاري ؛ إلى تطعيمها بالهوية الإسلامية حتى تصبح الهوية العربية أقدر على التحدي الحضاري – فإن السؤال المهم هنا : ولماذا تصحيح الخطأ بالصواب دون إثبات الصواب مباشرة ؟ ولماذا تدعيم الضعيف بالقوى دون الاعتماد على القوى مباشرة ؟! هذه ملاحظة ذكية تبناها الدكتور حسن حنفي عند مقارنته بين الفكر العربي والفكر الإسلامي . وهي صالحة هنا في مقارنتنا بين الهوية العربية والهوية الإسلامية . بل نحن أحوج إليها في ضوء بحثنا عن أنسب الصيغ وأصلح الأطروحات للتعبير عنا في حوارنا مع الحضارات [١٣٤].

٤- إننا لو صححنا ما في أطروحة " الهوية العربية " من أخطاء تفت في عضدها ككائن حضاري سنجد أنفسنا في حالة تطابق تام مع أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية . فماذا يبقى للهوية الحضارية العربية إذا نفذت هذه التعديلات

ا- إعادة صياغة الهدف منها بالتخلي عن الاستعلاء العنصري والانحياز العرقي.

ب- التخلي عن الإصرار على وجود محتوى حضاري عربي مستقل عن الإسلام.

ج- إسقاط الدعوة إلى العلمانية ، بتفعيل الدور الإسلامي في دعمها .

د- وقف الادعاء بأن تاريخ الإسلام هو تاريخ للعرب ، وحضارة الإسلام هي حضارة العرب ... إلخ . [١٣٥]

ثانيًا : اللغة العربية

يقدم كثير من المنظرين للهوية العربية اللغة كعنصر مكون لها على سائر العناصر الأخرى بما في ذلك الدين والأرض والاقتصاد وغيرها ، بحيث يمكن القول بأن اللغة العربية تشكل – من وجهة نظرهم – الهوية العربية . أو هي قادرة على فعل ذلك وحدها ، وإن كان وجود عناصر أخرى من شأنه أن يدعم الوحدة على أسس عديدة . وذلك بسبب ما تتميز به اللغة من عمق؛ كما يقول ساطع الحصري احد ابرز دعاة الوحدة العربية على اساس اللغة: (إن اللغة من أهم عناصر الثقافة ، فهي أعمق جذورًا من جميع العناصر الأخرى). [١٣٦] فإذا كانت الثقافة هي المحدد الأول للهوية ينتج لدينا أن (جميع منظري القومية العربية على أن اللغة تشكل العنصر الرئيسي الأهم في تحديد الهوية العربية). [١٣٧]

وتبرز اللغة كعامل مهم في بناء الهوية العربية من وجهة نظر العروبيين، في ضوء العجز الواضح عن الالتفاف حول

معنى عربي حقيقي أصيل يكون قادراً على تكوين الهوية العربية لدى الفرد ، ومن ثم تحقيق الوحدة ؛ فقد أدرك الدكتور عابد الجابري التناسب العكسي بين اللغة وبقية المقومات فقال

(وأمام غياب – أو على الأقل ضعف - العناصر الوحدوية الأخرى ، كوحدة الدين، ووحدة الجنس ووحدة الأرض ، ووحدة الاقتصاد ؛ فإن الوعي العربي لم يجد ما يتحصن به سوى ذلك النوع من الماضي الروحي الثقافي الذي تحتفظ به اللغة موحداً ، رغم جميع أنواع الاختلاف والتباين الذي يزخر بهما الماضي الواقعي للشعوب العربية) [١٣٨].

ونحن نسلم لأصحاب هذه الأطروحة بأن اللغة العربية عنصر عربي أصيل يرتبط في وجوده بالعرب ، ويستطيع أن يوجد نوعاً من الاشتراك الثقافي المعرفي، ويضاف إلى اللغة العربية الأدب العربي ، وسائر علوم وفنون اللغة العربية . غير أن هذا العنصر يواجه تحدياً حقيقياً ، وهو أنه شكلي لا يتصل بتكوين الفرد وصياغة هويته . ولذلك فقد شعر العروبيون بوطأة هذه الحقيقة فطفقوا يستجدون من عنصر اللغة معاني وجدانية عميقة ، يرجعونها إليه ليخرجوا باللغة من هذه الزاوية الضيقة الشكلية اللامضمونية ، فتعددت اجتهاداتهم في هذه السبيل ، فأتت بمعان متنوعة يمكن حصرها فيما يلي :

١- اللغة هي الثقافة والحضارة والقيم :

وفي هذا المعنى الواسع العميق للغة يتجاوز العروبيون المفهوم التقليدي للغة ، الذي ينظر إليها كوعاء للفكر ، كما يقول ابنجني (أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم) [١٣٩] . ويحلو لهم دائما أن يجعلوا اللغة متضمنة في ذاتها العادات والتقاليد والقيم الأخلاقية ، وأحيانا المعتقدات ، كما يعبر عن ذلك الدكتور حليم بركات ، حيث يقول (يجب أن ندرك أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتخاطب ونقل للثقافة من جيل إلى جيل ، وليست وعاءً يختزن أفكارنا ومشاعرنا ومعتقداتنا ورسائلنا . إن اللغة هي أيضا الثقافة والحضارة والأفكار والآمال مجسدة بذاتها). [١٤٠] ويعود الدكتور محمد أحمد خلف الله بالروابط الأساسية بين الجماعة البشرية إلى اللغة للسبب المذكور نفسه، وهو أن اللغة قادرة على تحقيق ذلك بالمعنى العميق الذي يتخطى كونها وسيلة للتعبير ، ولذلك فإن اللغة – عنده – هي (الرباط الذي يربط الجماعة البشرية ويجعل منها قوما ... وذلك من حيث إنها الشيء الذي يشتمل على التراث الثقافي الذي صنعه السلف ، والأدوات الثقافية التي يمارس بها المعاصرون الحياة ، ثم ما يمكن أن يضيفه إليها من يجيئون فيما بعد من الخلف... وما دامت اللغة ، التي هي الرباط ، تعني الوعاء الثقافي ، فهو يشتمل على كثير من الأدوات الثقافية الممثلة في المعتقدات ، وفي التقاليد والعادات ، وفي القيم الأخلاقية والروحية ، وفي التاريخ الحي لكل جماعة تسمى بالشعب أو القوم أو الأم [١٤١])

وإذا كنا نبحث عن إمكانية اعتبار اللغة مؤثراً وجدانياً عند التكوين الفردي للهوية ، ولا شك أن هذه الدراسة تتحفظ على هذه الإمكانية ، فإننا سنلتقي عند ساطع الحصري بمغالطة كبرى يعتبر فيها أن اللغة أدخل في هذا الباب من الدين ،

وقد عبر عن رأيه هذا عندما كان يسوق اعتراضه على طه حسين الذي رفضهما معاً كعاملين مؤثرين في تكوين الوحدة بين الشعوب . فقد راح ساطع الحصري يدافع عن رابطة اللغة ، ويخالف فيها طه حسين بقوة ، ومع ذلك يوافقه تماماً على استبعاد جامع الدين فيقول : (يقول المؤلف [142] : إن السياسة شيء والدين شيء آخر . إني أوافقه على قوله هذا ، ومع هذا أستغرب كيف يسوغ لنفسه أن يحشر اللغة مع الدين في الفقرات التي تلي هذا الكلام . فلنقل ولنصح مع المؤلف : إن السياسة شيء والدين شيء آخر . ولكننا ؛ هل نستطيع أن نقول : إن السياسة شيء واللغة شيء آخر ؟ لا شك في أننا نستطيع أن نقول للناس : ليحتفظ كل منكم بمعتقده الديني لنفسه ، ولكن هل نستطيع أن نقول لهم : ليحتفظ كل منكم بلغته لنفسه ؟ . إنني أعتقد جازماً أن اللغة تختلف عن الدين من وجوه الطبيعة الذاتية ، والتأثير النفسي ، والعمل الاجتماعي). [143]

٢- اللغة هي التاريخ : مثلت عبارة ساطع الحصري التي ختم بها كتابه "ما هي القومية" منطلقاً فكرياً لكثير من العروبيين لوضع نظرية عربية في القومية على أساس اللغة – التاريخ .[144] وذلك حيث قال فيها جازما : (لا الدين ولا الدولة ولا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية . كما أن الرقعة الجغرافية أيضا لا يمكن أن تعتبر من المقومات الأساسية ، وإذا أردنا أن نعين عمل كل من اللغة والتاريخ قلنا : اللغة تكون روح الأمة وحياتها ، والتاريخ يكون ذاكرة الأمة وشعورها) . [145] وفي هذه النظرية تبدو اللغة مندمجة مع التاريخ (إنها والتاريخ العربي الإسلامي – ذو الطابع الروحي المهمين – شيء واحد . لقد اندمجت في هذا التاريخ وأصبحت سر أسراره . واندمج هو فيها ، فأصبح حاضراً يتخطى حواجز الزمن ، تماماً كما فعلت وتفعل اللغة العربية نفسها [146]

٣- اللغة ضمنت بقاءنا في الماضي ، وهي شرط وجودنا في الحاضر : وينبني هذا الدور الحضاري الحيوي للغة على فكرة مؤداها أن الصراع الحضاري إن هو إلا صراع لغات ، كما يقول ساطع الحصري :(إن اللغات تتنازع وتتصارع على مسرح التاريخ كما نعلم أن الصراع الذي يدور بين اللغات يكون نوعاً من الحروب الباردة الصامتة التي تظهر للعيان ، والتي تستمر مدة أجيال وأجيال بدون انقطاع ، ولكنها تؤدي إلى نتائج أخطر بكثير من نتائج الحروب). [147]

ومن هنا فإن اللغة - فيما يرى أصحاب هذا الاتجاه – هي إحدى الضمانات التي حققت وجوداً حضارياً لنا عبر العصور ، وهي – كذلك – شرط أساسي في تحقيق وجود حاضر مماثل باعتبار أنها حافظة لهوية كلاسيكية ، وتقليد عظيم ، وشعور بالمجد ، وحافزة على شكل من أشكال المدافعة ضد الاستسلام الحضاري.

نظرات نقدية حول قضية اللغة : ويمكن بعد هذا العرض لأهم اجتهادات أصحاب أطروحة العروبة لتثبيت " اللغة العربية كأحد أهم مقوماتها – أن اسجل هذه الملاحظات النقدية :

١- إن عامل اللغة العربية سار جنباً إلى جنب مع مفهوم " العروبة " في تطوره الذي سبقت الإشارة إليه ، ومن ثم

فإننا سنجد في الفترات المبكرة والوسطى من التاريخ الإسلامي أن العروبة معناها الكلام باللغة العربية. وللتدليل على تمكن هذا المعنى "اللساني" للغة يذكر التاريخ أن الحجاج قال لأهل الكوفة : " لا يؤمكم إلا عربي " ، فوثب البعض بالقارئ يحيى بن وثاب ، وهو مولى يؤم الناس في الصلاة ليمنعوه من ذلك ، فأنبهم الحجاج قائلاً : " ويحكم إنما قلت : عربي اللسان". [١٤٨]

وصار التمسك باللغة العربية – إبان السيطرة التركية العثمانية – عملاً "تكتيكياً استراتيجياً " في مقاومة التتريك قام به المصلحون من رواد النهضة العربية الحديثة ، وهدفوا من ورائه إلى (الحفاظ للعرب على هويتهم القومية التي تتميز عن غيرها من القوميات الداخلة تحت السيطرة العثمانية باللغة ، ومن هنا كان إلحاح الحركات والجمعيات العربية التي كانت تناوئ بشكل أو بآخر هيمنة الأتراك ؛ على جعل اللغة العربية لغة رسمية في البلاد العربية ، ولغة التدريس والمعاملات الإدارية وغيرها). [١٤٩] ثم تطورت النظرة إلى اللغة من حيث فاعليتها في تكوين الهوية مع ظهور فكرة " القومية العربية " التي تمخضت محاولات روادها عن الأفكار المذكورة أعلاه .

٢- إن التمسك باللغة العربية كوعاء للثقافة والحضارة لم يكن يوماً مظهراً من مظاهر العروبة ، وإنما كان دائماً مظهراً من مظاهر الإسلام . والنتيجة الطبيعية لهذه الحقيقة أن اللغة العربية تتصل بالهوية الإسلامية ، ولعل بمقولة البيروني الشهيرة " للهجو بالعربية أحب إليّ من المدح بالفارسية " أوضح معنى للانتماء الديني من خلال اللغة العربية التي تخالف لغته " القومية " لأنه فارسيّ . ومن ثم فسنجد – في هذا العصر – أن المسلمين غير العرب يقبلون على تعلم اللغة العربية إمعاناً في تثبيت هويتهم الإسلامية ، وليس طلباً للهوية العربية ، ولا لأنها لغة أمة مجيدة هي الأمة العربية . ولذلك فقد جاء في المادة السادسة عشرة من دستور إيران الصادر في عام ١٩٧٩م (لأن اللغة العربية هي لغة القرآن والعلوم والمعارف الإسلامية ولأن آداب اللغة الفارسية متداخلة معها بشكل كامل ؛ يجب تدريس هذه اللغة بعد المرحلة الابتدائية) [١٥٠]. وكذلك حال سائر المسلمين في كل زمان ومكان يطلبون تعلم اللغة العربية ، ويقدسونها ، وربما يقدمونها على لغاتهم القومية ولاءً وانتماءً .

ويترتب على هذه الملاحظة أننا – ونحن نبحث عن أصلح الصيغ للهوية التي نتمثلها في حوارنا مع الحضارات – إذا اقتصر همنا على تعميق ارتباطنا باللغة العربية معرفياً ووجدانياً باعتبارها مظهراً للإسلام بموجب كونها لغة القرآن . فسنكون قد غفلنا عن لغات " إسلامية " أخرى كالفارسية والتركية والماليزية والأوردية ... وغيرها . وفي هذه الغفلة محظوران :

الأول ، عجز أكيد عن الاطلاع على ثقافات هذه الشعوب الإسلامية ، ومن ثم تزايد نسبة " الفقد " في البناء الحضاري الإسلامي . ولعلنا – هنا – ندرك الحكمة التي تحلى بها البيروني عندما أقبل على اللغة الهندية ، فعلم من ثقافتها ما عجز عنه أبناؤها ، وسطر بعضه في كتابه "

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة والتي تحلى بها كذلك ابن سينا والغزالي مع اللغة الفارسية ، واستطاعوا احتواءها في الحضارة الإسلامية [١٥١]

أما المحظور الثاني ، فهو أننا سنكون – كما هو حاصل – ضحايا للغرب نتعلم الإنجليزية والفرنسية والألمانية ، فتنتشر بيننا ثقافاتهم ، وتعمل على مسح شخصيتنا الثقافية بالتبعية ، وفي ذلك ما فيه من خطورة على هويتنا الحضارية التي نعدها للحوار الحضاري مع الآخر " الذي يمثله الغرب بقوة كما سبق في صدر البحث " .

٣- إن اللغة لا ترقى لتكون سبباً للهوية، ولا شرطاً فيها ، مهما حُملت من معان وجدانية وثقافية ، فسيبقى أن تحقق الهوية بالمعنى الكامل والحقيقي لهذه الكلمة لا يتأتى بمجرد الاشتراك في لغة واحدة . وهذا ما يعترف به أحد المنظرين للهوية العربية في قوله:(لا بد من الاعتراف بأن اللغة وحدها وبحد ذاتها لا تشكل هوية). [١٥٢] وهو ما أدركه أديب إسحاق أحد مثقفي الشام المسيحيين حيث نجده يبتعد في تعريف الأمة عن اعتبار اللغة أساساً في تكوينها ، فيقول في تعريف الأمة : (الجماعة المتجنسة جنساً واحداً الخاضعة لقانون واحد). [١٥٣] وهو يرد على القائلين بأن الأمة تستلزم وجود لغة واحدة يتكلمها جميع المواطنين ، فيقول

(وقد زعم بعض الناس أن من لوازم وحدة الأمة وحدة اللغة ، وهو وهم). [١٥٤] ومن ثم يخلص إلى القول بأن الأمة (هي جماعة من الناس تتسم بسمة واحدة على اختلاف أصولها ولغاتها ، وتتعاون باسم تنتسب إليه ، وتدافع عنه). [١٥٥] ولذلك فإن الطرح الذي يقدمه العروبيون للهوية تأسيساً على عنصر اللغة لا يتسع بطبيعة الحال لطرح مضمون الوحدة. ويعود ذلك لعجز اللغة على أن تكون سبباً فيها . وهنا يبرز المثال القديم المتجدد الذي يطرح للتدليل على عدم الكفاية لتحقيق الهوية الواحدة وتحقيق الوحدة اعتماداً على التوحد في اللغة ، وهو ما يسوقه ساطع الحصري على لسان خصوم فكرته على هذا النحو : (ألا ترىٰ أن كل أمريكا الوسطى والجنوبية تتكلم لغة واحدة ، وهي اللغة الإسبانية ، عدا البرازيل ، فهل تفكر دولة من هذه الدول في أن يكون الجميع تحت راية واحدة ورجل واحد ؟ وهل تفكر البرازيل في الانضمام إلى البرتغال ؟ وهي قد سعت في الانفصال عنها بحروب طاحنة ، كما سعت الأمم اللاتينية في الانفصال عن إسبانيا ؟ . وهاهي أمريكا وانجلترا تتكلم جميعها لغة واحدة ، وهم أنجلو سكسون ، فهل فكر أحد في تكوين دولة واحدة منهما ؟). [١٥٦]

وكما أن اللغة ليست سببا في الهوية ، فهي – كذلك – ليست شرطاً فيها – وخاصة إذا كنا نتحدث عن الهوية الحضارية ، فقد رأينا أن الهوية الإسلامية تحققت وتتحقق ، وليس من مقوماتها اللغة أياً كانت هي تلك اللغة . وإذا تكلمنا بلسان العروبيين فإننا سنقول : من ذا الذي يستطيع أن ينفي الهوية العربية الذاتية والعملية كذلك عن شخص مثل جمال الدين الأفغاني ، الأفغاني الأصل المنبعث أصلاً من الإسلام الآسيوي المطبوع بالتقليد الفارسي وأثره البالغ في الرقعة العربية. [١٥٧] ومن يستطيع تجاهله في أي تأريخ للهوية العربية ؟ وللحركة العربية المعاصرة

٤- إن المعاني التي حملها العروبيون للغة لا تخلو من مبالغة وصلت ذروتها عندما اعتبروا اللغة هي العقيدة من وجه ما . وتدرجت مروراً بكونها العادات ، والقيم ، والمفاهيم ، والسمات ، والثقافة ... إلخ . وهذا مالا يقوم عليه دليل ، ولا يصبر أمام التحليل وفق المعايير الموضوعية غير العاطفية ، البعيدة عن التنظير " الرومانسي " للهوية العربية .

النقطة الثانية : تحديات الهوية العربية الحضارية

علينا الآن أن نلقي نظرة على أهم العقبات التي تحول دون تحقيق الهوية العربية غاياتها في الحوار مع الحضارات. وكيف يمكن لهذه الهوية أن تتجاوزها؟ وهل تملك من القدرة ما يمكنها من ذلك ؟ وما الآثار السلبية المترتبة على هذه التحديات في موقفنا عند الحوار الحضاري؟ .

العقبة الأولى : العجز عن الجمع الحضاري . ويقصد بذلك عدم قدرة الهوية العربية على ضم غير العرب من العلماء والمفكرين ، الذين هم عناصر حضارية فاعلة ومؤثرة ، وينتمون إلينا فكرياً ووجدانياً ، غير أنهم لا يشتركون معنا في العروبة لا لغة ولا أرضاً ولا تاريخاً . ومثال على ذلك أن المفكر الفرنسي المسلم روجي جارودي ، وهو من أول المؤسسين لحركة الحوار بين الحضارات ، لن يكون بوسع الهوية العربية أن تصبح هوية له، وكذلك المفكر البوسني المسلم الرئيس علي عزت بيجوفيتش لن يكون عربياً ، ومن ثم لن يسهم معنا في الحوار مع الحضارات ، وهو الذي كان لآرائه دور كبير في تكوين البناء الأيديولوجي القوي المتين الذي حافظ على الهوية الإسلامية في قلب أوروبا ، والذي بات رحفاً فكرياً يصعب تحجيمه . ويذكر هنا أن أحد الأوروبيين وهو " وود وورث كارسلن " علق على كتاب " الإسلام بين الشرق والغرب" لعلي عزت بيجوفيتش بقوله :(إن تحليله للأوضاع الإنسانية مذهل ، وقدرته التحليلية الكاسحة تعطي شعوراً متعاظماً بجمال الإسلام وعالميته). [١٥٨] أفلا يكون من الصعب على موقفنا في الحوار التخلي عن مثل هذه الجهود ؟ وهناك مثال آخر في باب الحوار الديني الذي هو أحد أهم مجالات الحوار بين الحضارات ، وهو العالم الجنوب إفريقي المسلم الهندي الأصل أحمد ديدات الذي أحدث بمناظراته ومحاوراته حول النصرانية ، والكاثوليكية الغربية خاصة بانعكاساتها الاجتماعية في المجتمع الأمريكي ، نشاطا معاصراً لحقل مقارنة الأديان . ونذكر هنا أسماء لامعة لها أدوارٌ حضارية بارزة كجمال الدين الأفغاني ، ومحمد إقبال ، وأبي الحسن الندوي ... وغيرهم كثير ممن يمثل استبعادهم – وفق الهوية العربية – إضعافاً حقيقياً لموقفنا الحضاري . إننا إذا أردنا إدخال هؤلاء الأعلام في الهوية الإسلامية ، فلن يتعارض هذا مع إيقانهم على قوميتهم أو جنسيتهم ، حيث لا تعارض بين أن يكون الإنسان مسلماً وفرنسياً أو باكستانياً .. إلخ . أما التعارض فسيتحقق إذا حاولنا أن نخلع عليهم هوية عربية ، إذ كيف يستقيم أن يكون جارودي فرنسياً عربياً ؟! ولذلك فليس من سبيل لادعاء العروبيين دخول هؤلاء الأعلام تحت مظلة أطروحتهم

فإذا كان هذا "الفقد الحضاري" حاصلاً بموجب الهوية العربية على مستوى الأعلام والعلماء كأفراد ، فإنه حاصل كذلك – وهذه هي الخسارة الكبرى – على مستوى الشعوب والدول . ولنأخذ مثالاً من الشعب التركي المسلم الذي كان له دور تاريخي بارز في إطار الهوية الإسلامية ، فإن الدراسات الاجتماعية السيكولوجية التركية ، التي أجريت على الأتراك تؤكد أن هناك صورتين في العقلية التركية في مجال تحليلنا لمقدرة العروبة على استيعاب غير العرب : الاولى : أن العرب وظفوا الدين الإسلامي لخدمة قوميتهم العربية الشوفينية . ويستشهد هؤلاء هنا بكتابات عبد الرحمن البزاز ، وطه حسين ، ورشيد رضا ، وخطب جمال عبد الناصر ، وياسر عرفات كأمثلة على ذلك [159] .أما الصورة الثانية ، فقد كانت من خلال تأكيدهم على ان العرب هم الأعداء التقليديون للأتراك؛ منذ أن عرفوهم أواخر القرن الثامن الهجري [160] . وواضح أنه في الحالتين لا يمكن إدخال الشعب التركي تحت مظلة الهوية العربية الحضارية . وواضح كذلك أن انضواء هذا الشعب تحت مظلة الهوية الإسلامية الحضارية لا يلقى أدنى صعوبة، وهذا ما ذيل به صاحب البحث السابق حيث قال : إن الأكثرية الشعبية المؤمنة بالعقيدة الإسلامية ، وبالأخوة الإسلامية لم تؤثر فيها – بفضل الأخوة الإسلامية – هذه الصورة السلبية عن العرب) [161]

يضاف إلى المثال التركي شعوب إسلامية كثيرة وقوية حضاريا لا سبيل إلى احتوائها بأطروحة الهوية العربية كالشعب الباكستاني بما يملك من قوة نووية تمثل بعداً استراتيجيا للموقف الإسلامي في الحوار والصراع معاً ، والماليزي والإندونيسي بما يمكن أن يضيفا إلينا من قوة اقتصادية هائلة لكونهما على درب النمور الأسيوية والإيراني بإمكاناته وثقله السياسي الاستراتيجي المعروف . **وما القوة الاقتصادية والسياسة والعسكرية إلا أدوات يستخدمها المحاور في إبراز مكانته ، وما يمكن أن يقدمه لعالم اليوم من فعل حضاري مؤثر .**

إن غاية ما يستمسك به العروبيون إزاء هذه العقبة قولهم : إن أطروحة الهوية العربية قادرة على استيعاب غير المسلمين من العرب ، والقضاء على الطائفية الدينية في المجتمع العربي . ويعلن القوميون منهم أن (القومية العربية تقليد وعمل حضاري يمكن أن يشمل جميع المسلمين في حالة الشعور بالانتساب والاعتزازية !! كما يمكن أن يحتوي جميع المسيحيين واليهود العرب في حالة الشعور بهذا الانتساب والإخلاص إليه). [162] ويمكن التعقيب على هذه الفكرة المركزية في تنظيرات العروبيين بما يلي

١- إن هذه الغاية متحققة بالطرح الإسلامي للهوية ، وذلك من خلال وعي غير المسلمين من العرب بحقيقة هذا الطرح الذي ينطلق من المعنى الحضاري للإسلام ، وليس من المعطى الديني له . وفي التاريخ – كما سبق – أدلة كثيرة على هذا التحقق ، وبين علمائنا من النصارى من يدافعون عن هويتهم الإسلامية الحضارية كما جاء سابقاً . ومن ثم فالقول بأن العروبة المعلمنة هي

المخرج الوحيد من الطائفية إن هو إلا وهم دعمته الدعاية والسياسة .

٢- إن التجربة العربية المعاصرة أثبتت فشلها في تحقيق الاستيعاب الحقيقي لغير المسلمين من العرب تحت مظلة الهوية العربية ، فعلى الجانب المسيحي نجد تردداً في قبول الفكرة العربية كايديولوجية حضارية أو سياسية ، ومن ثم فقدان الانتماء العربي في بقاع من الأرض العربية ، تتفاوت حدته لتصل إلى ذروتها عند بشير الجميل رئيس لبنان الأسبق – وهو يعبر عن جمهور كبير – حيث قال في مقابلة مع إحدى محطات التلفزيون الأمريكية ، حينما كان زائرا لتلك البلاد ، عن المسيحيين في الشرق الأوسط: (إننا نمثل حضارتكم وثقافتكم في منطقة الشرق الأوسط ، ولذا عليكم دعمنا ومساعدتنا لنثبت هناك). [١٦٣] وعلى الجانب اليهودي ، فإنه - بحسب المؤرخ الإسرائيلي صموئيل أتينجر – فشلت القومية العربية في استيعاب اليهود الذين عاشوا في بلادها حيث (كان لليهود وجود محدود في أوساط الحركات القومية العربية ، بل كان لأبناء الجيل اليهودي الحديث في بلدان المغرب العربي ومصر توجهات مخالفة للحركات القومية في هذه البلدان ، وإذا استثنينا " يعقوب صنوع " من هذا الوضع ، فلم يكن ليهود مصر أنشطة سياسية ملحوظة ... وإن قلة قليلة من يهود مصر استخدمت العربية في حديثها ، حيث درس معظمهم اللغة العربية كلغة أجنبية . [١٦٤]

ومن هنا يثبت لدينا أن أطروحة الهوية العربية الحضارية عاجزة - على المستوى النظري - عن حل معضلة الجمع الحضاري ، بما يقوى موقفها في الحوار ، إذا قورنت بهذه الإمكانية الهائلة لدى أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية . وعلى المستوى الواقعي التجريبي لم تنجح الهوية العربية في القضاء على الطائفية الدينية من خلال علمنة المجتمع ، وصبغه بالصبغة البشرية " العربية " كما يزعمون .

العقبة الثانية : إثارة النزعة العرقية .

أي أن الحديث عن هوية عربية من شأنه أن يثير لدى غير العرب نزعة عرقية ، تفتت قوانا ، وتؤدي إلى التشرذم والتجزئة ، وتنمية الحس الإثني والقبلي . وليس ذلك كله خطرا على الشخصية فحسب ، بل على موقفنا في الحوار الحضاري كذلك

ويحاول العروبيون فكرياً إظهار البون شاسعاً بين الهوية العربية الحضارية من جهة ، وبين العربية العرقية الضيقة من جهة أخرى ، في سبيل التغلب على هذه العقبة . وهذا ما يصرون عليه لعلمهم بخطورة النظرة العرقية على اي دعوة قومية (فإن القومية المبنية على النظرة العرقية قد ساعدت بعض الشعوب على تحقيق الوحدة في ظرف تاريخي معين ، كما حدث لدى الألمان والإيطاليين خلال القرن الماضي ، ولكنها قد قادتهما في القرن العشرين إلى النازية والفاشية اللتين أضرت بهما كل الضرر وبالإنسانية كذلك [١٦٥] . وهنا يحاولون إبراز المعنى الحضاري للعروبة ، وهو المعنى الذي يتوفر له قدر كبير من التسامح عن شرط الانتساب إلى الأصل العربي ، فيما يبدو أنه نوع من التخلي عن الفكرة العربية برمتها ، والالتحام بالسقف الحضاري

للإسلام مع تغيير لفظة الإسلام إلى العروبة فإذا قرأنا النص التالي للمستشرق الإيطالي ألدو ميبلي Aldo Miell يشرح فيه هذه الفكرة ، والذي نقله عنه الدكتور توفيق الطويل تبين لنا هذا الالتحام (مدلول اللفظ " عربي " لا يقتصر على من انحدروا من أصل عربي، ولا من كانوا ينتمون إلى الجزيرة العربية وحدها ، بل يطلق اللفظ على كل من خضع للتأثير المباشر أو غير المباشر للمحيط الذي أوجده الفتح الإسلامي ، وحققه الخلفاء في الدولة العربية ، أو حققته الدول التي بقيت إسلامية بعد استقلالها).[١٦٦] وواضح أن الفرق بين العربي والإسلامي غائب ، بحيث لا يمتنع استبدال أي من اللفظتين محل الأخرى دون أن يختل المعنى . وهذه السمة تنسحب على خطاب العروبيين خاصة والمفكرين المعاصرين عامة ، وقد أشرنا إليها في مقدمة هذا البحث ، وذلك عائد إلى تخلي العروبيين – في الموقف الباحث عن مخرج من العرقية عن أصل فكرتهم التي تتمحور حول " الأصل العربي " للأفراد او يعد تطوراً وامتداداً طبيعيين لما يسمونه " الإحساس العرقي العربي " (الذي كان العرب يشعرون به دائماً بشكل استثنائي منذ أقدم عصور التاريخ التي عرفوا بها).[١٦٧] وهو ما عبر عنه الملك فيصل الأول عام ١٩٢٩م في مؤتمر الصلح بباريس حيث قال :(إننا كنا عرباً قبل زمن موسى ومحمد وعيسى وإبراهيم).[١٦٨]

إن المعادلة الصعبة هنا هي المحافظة على ذلك المعنى الأصلي " الرومانسي " للعروبه ، والنبرو من العرقيه وإبعاد شبحها عن المجتمع العربي بتقديم مرونة في مفهوم العروبة ، والمفقود هنا هو قدرة العروبيين على إقناع الإنسان العربي بانسجام هذين الطرفين من المعادلة ، وهو احد التحديات الحقيقية التي واجهتها وتواجهها الفكرة العربية الحديثة "القومية العربية " ويعبر أحد دعاتها عن ذلك بقوله :(فما دامت القضية تتعلق بالمفهوم الثقافي والحضاري ،ولا تعتمد على العرقية فإن المهم في نظرنا هو البحث في كيفية تمكين القومية العربية من التأقلم مع الواقع المعاش كي تحتوي وتجلب الناس ، بدل أن تبعدهم عنها).[١٦٩] فثمة بون شاسع بين هذه الغاية المثالية التي ينشدها العروبيون ، وبين اتهام خصومهم لفكرتهم بالشعوبية الجديدة[١٧٠] ، وبالإثنية التي (ترتد بالدورة الحضارية للأمة لتعود بها متهالكة في دورات ثقافية متنوعة بلا هوية أو فاعلية).[١٧١] يمثل المسافة بين الطرحين تحدياً آخر : على العروبيين تجاوزه إذا كانوا يبحثون عن هوية حضارية تجميعية توفيقية . ويدلهم على خطورة هذا التحدي انعكاساته على المجتمع العربي وهذا ما أسفرت عنه دراسة الدكتور سعد الدين إبراهيم عن موقف المجتمع العربي من الوحدة العربية ، فقد اسفرت هذه الدراسة عن أن ٣٩.٨% فقط من العينات الممثلة للرأي العام يعتقدون أن الوطن العربي يشكل أمة واحدة ذات سمات واحدة[١٧٢] .

العقبة الثالثة : مصدرية الغرب الاستعماري للفكرة العربية الحديثة . فإن العداء الذي توطن في نفوسنا نحو الغرب الاستعماري من شأنه أن يقوى عوامل الرفض لكل فكره إيديولوجيه يغذيه

الغرب فينا ، ويريدها لنا ، ويدعونا إليها .
وهذا هو التحدي المقصود عند حديثنا عن مصدرية الغرب الاستعماري للفكرة العربية الحديثة . فمن الثابت تاريخيًا أن للغرب كان له دور بارز في طرح الهوية العربية علينا ، من خلال مسعيين أحدهما ثقافي ، والثاني سياسي :

فأما الثقافي : فيقصد به أن الحركات القومية في الغرب قد نقلت الفكرة إلينا مع ما جاء من أفكار وتيارات سياسية وثقافية في أواخر القرن التاسع عشر (فقد ارتبطت حركة القومية العربية – في بداية الأمر – ببعض العرب المسيحيين في بلاد الشام الذين كانوا أكثر اتصالاً وارتباطا بالثقافة الأوروبية الغربية المسيحية من العرب المسلمين ... كما لعبت البعثات التبشيرية المسيحية ، لا سيما البعثة الفرنسية والبعثة الأمريكية ، دورًا مهمًا في نشر التعليم الأوروبي الحديث في بلاد الشام – وفي دعم الاتجاه القومي العلماني[١٧٣].

ولا شك أن النشاط المسيحي العربي الشامي في هذا الاتجاه لم يكن كله قاصدا إلى ترسيخ تبعية العالم العربي للغرب ، فقد وقف بعض المسيحيين الشوام - عن وعي - موقفًا حذرا من الزحف الغربي على العرب بالاستعمار والتبشير ، فقد حذر بطرس البستاني من (التقليد الأعمى للثقافة الأوروبية).[١٧٤] وأبدي نجيب عازوري وفرح أنطون احترامهما (للدور التنويري للمبشرين الغربيين دون أن يغضا النظر عن اتهام أولئك المبشرين وإرسالياتهم بعدم إدراك خصوصية المسيحية الشرقية ، والصلات العضوية لتلك الإرساليات بالمصالح السياسية للدول الأوروبية).[١٧٥] وقد تمخض عن هذا الموقف الواعي من ذلك الفريق رغبة إلى النزوع نحو أطروحة للقومية العربية لا تعادي الإسلام الدرع الواقية للشرق ، فالواجب إذن (إجراء تعديل وتصويب على هذه الأطروحة "العربية المعلمنة" يتمثل بإدراك الدور الحاسم للمجتمع الإسلامي ، وللإسلام عمومًا في نشر هذه الفكرة).[١٧٦] ومهما يكن من أمر موقف هذا الفريق من " الغزو الثقافي الغربي " فإن الثابت تاريخيًا (أن المسيحيين العرب كانوا الرواد الأوائل للفكر القومي العربي)[١٧٧] وأن نظرتهم المسيحية (أكثر جرأة في تحدي المعتقدات التقليدية ، وفي الاستجابة للتيارات الجديدة في الغرب ، لا سيما فيما يتعلق بالقومية كبديل عن الدين وتبني النظرة العلمانية ، واتخاذ موقف شبه تأييدي من الغرب).[١٧٨]

أما المسعى السياسي : فيعود المؤرخون به إلى ولادة الفكرة العربية بمعناها السياسي القومي الحديث على يد " نابليون بونابرت "؛ ففي مذكرات مونتلون Montholon القائد الفرنسي الذي صحب بونابرت ، وهو في الأسر بجزيرة " سانت هيلانه " أن نابليون قال : إن الأقاليم التي تخضع للدولة العثمانية، ويتكلم أهلها باللسان العربي لتنادى بضرورة إحداث انقلاب سياسي عظيم ، وإنها لتنتظر رجلها المرتقب.[١٧٩] وقد حاول نابليون – فعلاً – أن يقضي على النفوذ العثماني ، الذي يمثل الفكرة الإسلامية نوعًا من التمثيل ، وأن يستبدل بالنظام "التركي " نظاما " عربيا " جديداً.[١٨٠] وآتت فكرة بونابرت ثمارها – بعد ذلك – بإنشاء " جامعة الدول

العربية"، وذلك عندما أعلن مستر " إيدن " وزير خارجية بريطانيا في ٢٩ مايو ١٩٤١م تصريحه الشهير في البهو التاريخي بقصر محافظة لندن ، وفيه يقول: إن روابط الصداقة التي تجمع بيننا وبين العرب ترجع إلى زمن بعيد ،فلهم بيننا أصدقاء عديدون ، كما أن لنا بينهم أصدقاء حميمين . ولقد كان من أعز أماني عدد كبير من مفكري العرب ، وقادة الرأي فيهم ــ أن تنعم الشعوب العربية بوحدة أوسع مدى مما بلغته الآن ، ونحن لا يسعنا إلا الاستجابة إلى ندائهم ؛ لأن تقوية الروابط الاقتصادية والثقافية ، بل والسياسية أيضا بين الدول العربية أمر أعتبره في الحقيقة طبيعياً وعادلا . ولهذا فإن حكومة جلالة الملك تعلن أنها ستناصر كل مشروع يرقى إلى تحقيق هذه الأغراض متى كان المشروع حائزًا لرضاء الجميع). (١٨١)

ولست معنيا بتتبع الأدلة على هذه الحقيقة ، إنما أردت فقط الإشارة إلى ثبوتها ، ومن ثم استقرارها أو إمكانية استقرارها في العقل العربي ، مما يكون له أثر كبير في الصد عن هذه الأطروحة ، ويظل السؤال الذي يتردد : ما حقيقة الصلة بين الفكر القومي والاستعمار الغربي برافديه الثقافي والسياسي؟!

- الخاتمة -

ناقشت هذه الدراسة مسألة الهوية التي تصلح للتعبير عنا ، ونصلح بثقافتنا وتراثنا وقيمنا تمثيلها ، بحيث نحقق بهذا الانسجام أفضل النتائج الممكنة في الحوار مع الحضارات ، الذي سيمثل في قابل الأيام أهم مسارات التفاعل بين الشعوب والأمم التي تعيش في عالم واحد ذي مصير واحد . واتخذت الدراسة من فكر فلاسفتنا وعلمائنا المعاصرين مادة لها . وانتهجت منهجا تحليليا مقارنا ، فخرجت بمجموعة من الاستخلاصات يمكن حصرها فيما يلي.

١- من أهم عوامل تجاور أزمتنا الحضارية الراهنة ، وتحقيق مكانة بين الحضارات تتناسب وموقعنا التاريخي ، وقدراتنا البشرية الراهنة – العمل الفكري والثقافي الجاد من أجل ترسيخ انتماء حقيقي واحد يخرجنا من حالة الشحوب في الشخصية التي تتصدر أسباب هذه الأزمة.

٢- يحتاج الخطاب الفلسفي والفكري المعاصر إلى إعادة النظر في دلالة مصطلحات الانتماء ، من أجل منع الاختلاط والتشويش . والتحديد الجاسم لما نتبناه من هذه المصطلحات في خطابنا المعاصر .

٣- ليست الحضارة الغربية بشقيها الأوروبي والأمريكي وحدها هي "الآخر" المقصود في الحوار الحضاري، وإنما هناك حضارات أخرى مشتركة في هذا الحوار. وإن كان الغرب هو الأكثر حدة في الحوار ، والأكثر قابلية لتحويله إلى صراع .

٤- لنا في حوارنا مع الحضارات الأخرى غايات ، أهمها :

أ. بيان ما يمكن لحضارتنا أن تسهم به في البناء الحضاري العالمي المعاصر .

ب. إثبات قدرة حضارتنا على التفاعل مع الحضارات

ج. التأكيد على الدور الحيوي والبناء الذي قامت به حضارتنا عبر مسيرها التاريخي في بناء الحضارة العالمية الراهنة

٥ - في تحديد الهوية الحضارية منافع كثيرة منها

ا- تحقيق التوحد الحضاري لنا .

ب- القضاء على التشرذم والتجزئة

ج- تحقيق الوعي بذاتنا الحضارية .

٦ - تعد " الهوية الإسلامية الحضارية " أنسب الأطروحات في تحديد هويتنا ، وهي تعتمد على المرتكزات الفكرية الآتية:

أ- القدرة على التجميع الحضاري والديني للمسلمين والتجميع الحضاري لغير المسلمين .

ب- التفريق بين معطيين للإسلام : المعطي الحضاري ، والمعطي الديني .

ج- دخول الإيمان بمعناه العام كمكون أساسي لأيديولوجية الهوية الإسلامية الحضارية .

د- وجود قناعة عند غير المسلمين بهذه الهوية . وبواجبهم المستقبلي نحوها .

هـ- القدرة على التوسع والانتشار .

٧ - يعد طرح " الهوية العربية الحضارية " النموذج الآخر على الساحة الفكرية ، وهو غير ذي كفاءة حضارية للأسباب الآتية :

أ- ضعف مقومات هذه الهوية وعدم اتفاق العروبيون حولها ، وحول ترتيب سلم أولوياتها .

ب- ليس " الإسلام " أحد مقومات الهوية العربية كما يزعم العروبيون ، لعدم استقامة دعواهم عروبته من جهة ، ودعواهم نفي التعارض بينه وبين العروبة كأيديولوجيا من جهة أخرى .

ج- ليست " اللغة العربية " صالحة كمقوم لهذه الهوية ، وليست اللغة شرطا في تحقيق أي هوية . وإن المعاني العميقة التي لدعاها العروبيون في اللغة تنطوي على مبالغات واضحة .

د- تعجز الهوية العربية عن التجميع الحضاري الحقيقي .

هـ- من شأن التمسك بهذه الهوية إثارة النزعات العرقية .

و- ترتبط الهوينة العربية وخاصة في صياغتها القومية بالاستعمار الغربي الثقافي والسياسي.

٨ - لا تمثل " القطرية " و " الشرقية " و " والإقليمية " و " العرقية " وغيرها من الهويات الأخرى أطروحات كهويات حضارية صالحة للحوار مع الحضارات ، ويقتصر وجودها على كونها هويات سياسية ، بعضها قائم بالفعل كالهوية القطرية أو الوطنية ، وبعضها لم ينضج فكريا ، ولم يحظ بالتجربة الواقعية كذلك .

وبعد ، فإذا كان لهذه الدراسة أن تقدم بعض التوصيات التي ترى ضرورة الأخذ بها في أي عمل فكري تربوي تعبوي لحوارنا مع الحضارات ؛ فإن التوصية الأم التي تقدمها هي أن يولي المهتمون بالفلسفة الإسلامية عنايتهم من أجل بيان وجوه الكفاءة المتعددة للهوية الإسلامية الحضارية ، بمقارنتها بغيرها من الهويات التي تتنازعنا . والعمل الجاد والمستمر على ترسخ الولاء للإسلام الحضاري في النفوس . والإسهام الفعال في إظهار الوجه الحضاري المشرق لتاريخ الحضارة الإسلامية وفلسفتها للناس في أنحاء العالم . وأخيراً الإعداد الجيد للحوار الحضاري تأسيساً على شخصيتنا الإسلامية من أجل أن نكون قد قمنا بواجبنا الديني والحضاري نحو هذا الاختيار الإلهي الأزلي (وجاهدوا فى الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل علكم فى الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل) صدق الله العظيم

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

هوامش وتعليقات

انظر : مارسيل بوازار إنسانية الإسلام ، ترجمة ، د. عفيف دمشقيه ، دار الآداب ، بيروت ،١٩٨٠م ,ص٣٨١
وانظر كذلك : د. عماد الدين خليل . قراءة في الفكر العربي ، بمجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية بقطر ، العدد التاسع السنة التاسعة سنة ١٩٩٧م ، ص١١ .

انظر : د. أحمد صدقي الدجاني . العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، بحث منشور بمجلة المستقبل العربي العدد ٢٥٢، الثاني لسنة ٢٠٠٠م . يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ص١٧.

(٣) انظر في تفصيل ذلك : ندوة للدكتور محمود أمين العالم وآخرين بعنوان "صراع حضارات أم تعدد ثقافات "منشورة بمجلة المستقبل العربي السنة ٢١ ، العدد ٢٣٨ ، ديسمبر سنة ١٩٩٨ ، من ص٧٤ ـ ص٩١ . وراجع كذلك : د. أحمد صدقي الدجاني . العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، ص١٨.

(٤) انظر : د. أحمد صدقي الدجاني. السابق ، ص١٨ .

(٥) انظر : د. محمد السويسي . أراء بعض المستشرقين ، ضمن "مناهج الاستشراق في الدراسات العربية الإسلامية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، ١٩٩٨٥م ٢ . ٢١

(٦) د. فوزي منصور . خروج العرب من التاريخ ، ترجمة ظريف عبد الله وكمال السيد ، دار الفارابي ، بيروت، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩١م . ص ١٩٥

(٧) انظر على سبيل المثال

- د. محمد عابد الجابرى . مسألة الهوية . الإسلام العروبة الغرب . مركز دراسات الوحدة العربية , بيروت . ١٩٩٧
- عبد العزيز الدورى . التكوين التاريخى للأمة العربية . دراسة فى الهوية والوعى . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت . ١٩٨٤
- نديم البيطار . من التجزئة إلى الوحدة : القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية , مركز درسات الوحدة العربية ، بيروت سنة ١٩٧١
- جمال حمدان . العالم الإسلامى المعاصر ، عالم الكتب ، القاهرة ، سنة ١٩٧١
- مجيد خدورى . الاتجاهات السياسية فى العلم العربى : دور الأفكار والمثل العليا فى السياسة . الدار المتحدة للنشر . بيروت . سنة ١٩٧٢
منير شفيق . فى الوحدة العربية والتجزئة ، دار الطليعة ، بيروت ، سنة ١٩٨٩
- ناصف نصار . نحو مجتمع جديد : مقدمات أساسية فى نقد المجتمع الطائفى دار النهار للنشر ، بيروت ط٢ ، سنة ١٩٧٠م
- السيد ياسين . الشخصية العربية : النسق الرئيسي والأنساق الفرعية ملاحظات أولية ، مجلة المستقبل العربي . بيروت ، العدد ٣ . سبتمبر سنة ١٩٧٨م
د. وميض جمال عمر نظمي . الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . ط٣ . سنة ١٩٨٦م
-. عصمت سيف الدولة عن العروبه والاسلام . مركز دراسات الوحدة

العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٦م .

(٨) أليكس جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ترجمة د. خلف محمد الجراد ، عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ٢١٥ ، سنة ١٩٩٦م ، ص١٧ .

(٩) أليكس جورافسكي . السابق ، ص١٨

(١٠) انظر في ذلك : د. محمد حسين هيكل . حضارة الشرق متى تتبعث من جديد لتضيء ظلام المدينة الغربية مقال بمجلة الرابطة الشرقية ، القاهرة ، ديسمبر سنة ١٩٢٨م ، وأعيد نشره في كتاب (الشرق والغرب) جمع وإعداد محمد كامل الخطيب ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، سنة ١٩٩١، ٢٤٣/١ "والنقل منه" .

(١١) تراجع في ذلك كتابات غربية عديدة عن "فقدان المستقبل" و"مستقبل الإنسانية" .

(١٢) مونتجومري وات . فضل الإسلام على الحضارة الغربية ، نقله إلى العربية حسين أحمد أمين ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ : سنة ١٩٨٣م ، ص٧ ، ص٨ "بتصرف" .

(١٣) سورة هود ، الآية ٦١.

(١٤) د. أحمد صدقي الدجاني . العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، ص١٧

(١٥) أديب إسحاق . الشرق ، مقالة منشورة في كتاب "الشرق والغرب" ، ٥١/١ .

(١٦)،(١٧) أليكس جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص٢٠ .

(١٨) انظر : د. محمد الفيومي رسالة من الحوار الفكري بين العرب والحضارة ، مكتبة الأنجلو القاهرة ، سنة ١٤٠٦هـ سنة ١٩٨٦م ،ص٢١٢

(١٩) انظر : د. فوزي منصور خروج العرب من التاريخ ، ص٦

(٢٠) انظر : د. إسحاق عبيد . البعد التاريخي لأزمة الفكر العربي ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت ، العدد الثاني والخمسون ، السنة الثالثة عشرة ، سنة ١٩٩٨م ، ص ١٤٥ ، ص ١٤٦

(٢١) انظر : د. محمد الفيومي . رسالة في الحوار الفكري ، ص٢١٢ ، وقارن :الدكتور فؤاد زكريا . التفكير العلمي ، مكتبة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٩٢م . ص ٩٦ .

(٢٢) د. محمد كامل الخطيب . الشرق والغرب ، ١ / ٧ .

(٢٣) عن : د. محمد عبد الرحمن رحبا . أصالة الفكر العربي ، دار منشورات عويدات ، بيروت ، ط١ ، سنة ١٩٨٢م ، ص٢١ ، وللتعرف على مزيد حول اعتراف الغربيين بفضل حضارتنا على حضارتهم ؛ انظر مجموعة الأبحاث التي وضعها عدد من الباحثين في كتاب "عبقرية الحضارة العربية منبع للنهضة الأوروبية" ترجمة عبد الكريم محفوظ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٠م .

(٢٤) انظر : د. حسن حنفي ، في فكرنا المعاصر ، دار التنوير للطباعة والنشر ، لبنان ، ط٢ ، سنة ١٩٨٣م ، ص٧٦ .

(٢٥) Doob,Leonard. Public opinion and propaganda second – Edition yale university U.S.A Holt Rinehart and Winston. INC. 1966 p.49.

(٢٦)انظر : د. محمد غلاب . نظرات استشراقية في الإسلام ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر . القاهرة ، دون تاريخ ، ص٢ .

(٢٧) الدكتور حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، بحث استطلاعي اجتماعي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٩٦م ، ص٤٤٨ ، ص٤٤٩ .

(٢٨) انظر : د. رشدي فكار . النزعات الفكرية الإقليمية والإثنية (العرقية) والطائفية في العالم العربي المعاصر ، بحث ضمن ندوة بعنوان "أزمة الفكر العربي المعاصر في ضوء المتغيرات الجديدة" بالكويت سنة ١٩٩٥م، منشور في المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت ، سنة ١٩٩٨م ، العدد الثاني والخمسون ، السنة الثالثة عشرة ، ص٣٧٤ .

(٢٩) انظر في ذلك : د. علي الزميع . مقدمات في تجديد الفكر الإسلامي ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، الكويت ، ١٩٩٨، العدد الثاني والخمسون ، السنة ١٣ ، ص٣٧٧ .

(٣٠) عبد الله النديم . لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا ، مقال منشور في مجلة الأستاذ حـ / ٢٢ س/ ١-١٧يناير ١٨٩٣ ، "محرر الأستاذ هو عبد الله النديم" ، نقلاً عن محمد كامل الخطيب ، الشرق والغرب.

(٣١) ، (٣٢) د. حسن حنفي . في فكرنا المعاصر ، دار التنوير للطباعة والنشر ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣م ص٥٥ .

(٣٣) ، (٣٤) د. محمد عابد الجابري . العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩١م ، ص٥١ .

(٣٥) انظر : د محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص٢٣

(٣٦) د. غازي مهديْ جاسم . مقارنة لفهم التاريخ والتراث ، مقالة منشور بمجلة الحضارة الإسلامية ، العدد الثالث ، رجب ١٤١٨ ، نوفمبر ١٩٩٧ (عدد خاص بالملتقى الدولي حول المصطلح العلمي في التراث الإسلامي . العلوم الشرعية والإنسانية) ، ص١٧٧ .

(٣٧) د. حسن حنفي . في فكرنا المعاصر ، ص١٥٦ .

(٣٨) السابق ، ص٧٩ .

(٣٩) زيغريد هونكة . شمس العرب تسطع على الغرب "أثر الحضارة العربية في أوروبا" ، نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي ، راجعه ووضع حواشيه هارون عيسى الخوري ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة السادسة ، ١٤٠١هـ : ١٩٨١م ، ص١٣.

(٤٠) ماسينيون ، وآخرون . وجهة الإسلام . وهذا ما اختتم به المؤلفون كتابهم . نقلاً عن : د. محمد الفيومي . رسالة في الحوار الفكري بين العرب والحضارة ، ص١٠٠ .

(٤١) انظر : مارسيل بوازار . إنسانية الإسلام ، ص٣٠٢ .

(٤٢) السابق ، ص٣٠٣ .

(٤٣) السابق ، نفسه .

(٤٤) د. عماد الدين خليل . قراءة في الفكر الغربي . الصدمة الاستعمارية والعمق الحضاري ، بحث منشور بمجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية ، جامعة قطر ، العدد التاسعْ ، السنة التاسعة سنة ١٩٩٧م ، ص١٠ .

(٤٥) انظر : أليكس جورافكسي . الإسلام والمسيحية ، ص١٩ .

(٤٦) انظر : دكتور الأنبا يوحنا قلتة . الحوار الديني أسمى حوار ، دراسة منشورة بكتاب المؤتمر الدولي الرابع للفلسفة الإسلامية ، بجامعة القاهرة كلية دار العلوم ، مايو ١٩٩٩م ، من ص٦٣٩: ص٦٥٢ .

(٤٧) د. عبد العزيز الدوري ، التكوين التاريخي للأمة العربية ، ص٣٧ .

(٤٨) انظر : د. حكمت فريحات . مدخل إلى تاريخ الحضارة الإسلامية ، دار الشروق ، عمان ، الأردن ، سنة ١٩٨٩م، ص١٣ .

(٤٩) الحجرات ، ٤٩ .

(٥٠) آل عمران ، ١٠٣ .

(٥١) التوبة ، ١١ .

(٥٢) الأنبياء ، ٩٢ .

(٥٣) رواه "البخاري في "الأدب" ، ومسلم في "البر والصلة" .

(٥٤) رواه البخاري في "المظالم" ، ومسلم في "البر والصلة" . (وليس في رواية مسلم : وشبك بين أصبعيه)

(٥٥) رواه مسلم في "الإمارة" .

(٥٦) رواه أحمد ، والترمذي وحسنه.

(٥٧) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١٣٦ .

(٥٨) نقلاً عن : الدكتور محمد إبراهيم الفيومي . رسالة في الحوار الفكري ، ص٩٩ .

(٥٩) عبد الله النديم . مستقبل الثقافة العربية ، ١/ ٣٥ من كتاب "الشرق والغرب" .

(٦٠) د. إبراهيم الدقادوقي . صورة العرب لدى الأتراك مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٨م ، ص ٢٠٢ و ص ٢٠٣ .

(٦١) تركي رابح . التعليم القومي والشخصية الجزائرية (١٩٣١ ـ ١٩٥٦). دراسة تربوية للشخصية الجزائرية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ، ط٢ ، سنة ١٩٨١م ، ص٨ و ص١٩ وراجع : الدكتور حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، ص٣٩ .

(٦٢) انظر : الدكتور عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي للأمة العربية ص٤٣ .

(٦٣) د. عبد العزيز الدوري . السابق، ص٤٨ .

(٦٤) جبر ضومط . اللغة العربية واللغات الأوروبية ، مقال منشور بالهلال جـ/ ١ س / ٣٠ ، أكتوبر سنة ١٩٢١ . وأعيد نشره في الشرق والغرب" ١ / ١٩٥"والنقل منه" .

(٦٥) عبد الله النديم . لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا ، الشرق والغرب ، ١ / ٧٥ .

(٦٦) عبد الله النديم . السابق ، ٧٠/١

(٦٧) محمد رشيد رضا . تاريخ الأستاذ محمد عبده ، مطبعة المنارة رشيد القاهرة ، ١٩٣١ ، ص٩٠٩ . وراجع كذلك : محمد رفعت . التوجيه السياسي للفكرة العربية الحديثة ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٤ ، ص٦٨ .

(٦٨)انظر : الفارابي . السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات ، تحقيق فوزي متري النجار ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ، سنة ١٩٦٤م ، ص٧٠ ، ص٧١.

(٦٩)انظر : أحمد صدقي الدجاني . العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٥٢ ، ص١٥ .

(٧٠) السابق ، ص٢٢ .

(٧١) الدكتور أنور عبد الملك . الفكر العربي في معركة النهضة ، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي ، دار الآداب ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٨١م ، ص٢٢٨ .

(٧٢) السابق ، ص١١٦

(٧٣) السابق ، ص١١٠

(٧٤) السابق ، ص١١٩

(٧٥) السابق ، ص٢٣١ .

(٧٦) السابق ، ص١١٨ .

(٧٧) انظر : د. علي زيعور . فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلائقية . الخطاب العربي في التطهر الحضاري والمعرفة والفعل ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٤١٥هـ : ١٩٩ ص١٤٣ .

(٧٨) أليسكي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص٢٢٠ وص٢٢١ .

(٧٩) د. علي زيعور . فلسفة الحضارة ، ص١٤١ .

(٨٠) د. جورج شحاته قنواتي . المسيحية والحضارة العربية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، دون تاريخ ، ص١٧ .

(٨١) انظر : د. جورج شحاته قنواتى . السابق ، من ص١٧ : ص٢٢ .

(٨٢)C. Zuray The Essence of Arab Civilizoti-The Middle East Journal. 1949 No. 4. P.3. نقلا عن أليكسي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص٢١٨

(٨٣) مجلة المنار ، ٣ مارس ١٩٠٨، ص١٠ . وراجع في ذلك : د. وميض نظمي . الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية ، ص٦٤ .

(٨٤) انظر : د. ناصر الدين الأسد ، نحن والآخرون ، محاضرة منشورة في كتاب "العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين" ، تقديم السيد ياسين ، مؤسسة عبد الحميد شومان ، عمان ،الأردن ، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ ، ص٩١ .

(٨٥) انظر : أليكسي . الإسلام والمسيحية ، ص٢٢٠

(٨٦) انظر . السابق ، ص٢١٧

(٨٧) انظر : السابق ، ص٢١٨ و ص٢١٩ .

(٨٨) سلامة موسى : التردد بين الشرق والغرب ، ضمن كتاب اليوم وغداً مطبعة مصر سنة ١٩٢٨م ، ص ٢٣١ . ونشر هذا المقال فى كتاب الشرق والغرب ٢٩٦/١ والنقل منه .

(٨٩) الأب جورج شحاته قنواتى. المسيحية والحضارة العربية ، ص٩٩

(٩٠) انظر : رشيد حميد حسن الجميلى . حركة الترجمة والنقل فى المشرق الإسلامى فى القرنين الأول والثانى من الهجرة ، رسالة دكتوراه نشرت عام ١٩٨٢م ، ص ٢١٨ ، وقارن : قنواتى . المسيحية والحضارة العربية ، ص١٠٤

(٩١) د.على عبد المعطى محمد، دور العرب فى الفلسفة والمنطق ، بحث منشور فى كتاب المؤتمر الدولى الأول للفلسفة الإسلامية والتحديات المعاصرة ، جامعة القاهرة كلية دار العلوم ، ٢٠و٢٢ إبريل سنة ١٩٩٦ م ، ص ١٠٣

(٩٢) مونتجومري وات . فضل الإسلام على الحضارة العربيةص(٤٢)

(٩٣) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١٠٤ .

(٩٤) د. علي عبد المعطي محمد . دور العرب غير المسلمين في الفلسفة والمنطق ، ص١٠١ . وانظر في ذلك أيضاً : د. فوزي منصور . خروج العرب من التاريخ ، ص٣٨ .

(٩٥) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١٤١ .

(٩٦) صموئيل أتينجر . اليهود في البلدان الإسلامية (١٨٥٠ ـ ١٩٥٠) ، سلسلة عالم المعرفة (١٩٧) ، الكويت ، ١٩٩٥ ، ص٣٢٠

(٩٧) صمونيل أتينجر . السابق ، ص٤٧ .

(٩٨) نقلاً عن : أليكسي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص٢٢٤ .

(٩٩) د. عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي للأمة العربية ، ص٧١ .

(١٠٠) مونتجومري وات . فضل الإسلام على الحضارة الغربية ، ص١٩ .

(١٠١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١١٨ .

(١٠٢) انظر : السابق ، ص١٣٥ .

(١٠٣) د. عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي للأمة العربية ، ص٧١.

(١٠٤) السابق ، ص٧١ .

(١٠٥) انظر : محمد المجذوب ، الوحدة في الدساتير العربية ، ورقة قدمت إلى ندوة "البرلمان العربي الموحد" التي نظمها الاتحاد البرلماني العربي بالتعاون مع مجلس النواب اللبناني في بيروت . خلال الفترة من ١٤ــ ١٥ ديسمبر سنة ١٩٩١م نشرت بمجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٥٢ ، ٢٠٠٠/٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص٤ .

(١٠٦) انظر : د. فوزي منصور . خروج العرب من التاريخ ، ص٣٤ .

(١٠٧) د. وميض نظمي . الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية ، ص٦٠ . وانظر كذلك : ساطع الحصري . آراء وأحاديث في الوطنية والقومية ، مطبعة السعادة ، القاهرة سنة ١٩٤٤م ، من ص١١ : ص٢٠ ، وقسطنطين زريق ، معنى الوعي القومي . نظرات في الحياة والقومية المتفتحة في الشرق العربي بيروت ، ١٩٣٨ ، من ص٣٧ : ص٣٨ .

(١٠٨) انظر : د. وميض نظمي ، السابق ، ص٦١ .

(١٠٩) د. علي عطية عبد الله . العقل بين الحضور والغياب في انطلاقة النهضة العربية الحديثة (قراءة نقدية) ، ضمن كتاب "مكانة العقل في 'الفكر العربي "بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٩٤م ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٩٨ ، ص١٥٢ .

(١١٠) د.محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١١٨ .

(١١١) د. علي عطية عبد الله . العقل بين الحضور والغياب في انطلاقة النهضة العربية الحديثة ، ص١٥٢ .

(١١٢) السابق ، ص١٥٧ .

(١١٣) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص١٢٧.

(١١٤) الأنبياء ١٠٧ ، وانظر أيضاً : آل عمران ١٠٣ ، والأنفال ٦٢ ، ٦٣ ، والفرقان الآية الأولى .

(١١٥) د. وميض نظمي . الجذور السياسية ، ص٦٢ .

(١١٦) الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق دي غويه وآخرون ، ليدن ، إبريل ، دون تاريخ ، ٢/ ١٥٠٥ ، ١٥٠٦ .

(١١٧) البلاذري . أنساب الأشراف ، تحقيق د. عبد العزيز الدوري ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، سنة ١٩٧٨م ، ص١٤٨ و ص١٤٩ . وراجع : الدكتور عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي للأمة العربية ، ص٥١ .

(١١٨) د. توفيق الطويل ، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية . دراسة مقارنة ،مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة، سنة ١٩٩٠م ، ص٨٣ ، ص٨٤

(١١٩) انظر : د. عبد العزيز الدوري . العصر العباسي الأول ، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي ،

منشورات دار المعلمين العالية ، بغداد سنة ١٩٤٥ ، ١ / ٢١٨

(١٢٠) الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ٣ / ١١٤٢ .

(١٢١) انظر: الجاحظ ، البيان والتبيين تحقيق علي أبو ملحم ، بيروت ، دار ومكتبة الهلال، سنة ١٩٩٢م ٣ / ١٤، وابن عبد ربه . العقد الفريد ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٣م ، ٣ / ٤٠٥ و٤١٢ .

(١٢٢) د. عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي ، ص١٠٠

(١٢٣) انظر في ذلك : عوني فرسخ القوميون والإسلاميون العرب .إشكاليات الحاضر وتحديات المستقبل ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٦٠ ، ١٠ / سنة السنة العاشرة ٢٠٠٠م ، ص٤٩ ، وما بعدها .

(١٢٤) Morro Berger, The Ara world today (Newyork : Double-day, 1962), p.23. نقلا عن د. حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، ص١١٦ .

(١٢٥)عبد الإله بلقزيز . العروبة والإسلام وصل تاريخي لم ينقطع إلا في فصل أيديولوجي ، مجلة المستقبل العربي العدد ٢٥٤ ، ٤ /سنة ٢٠٠٠ ، ص١٢٢ ، وما بعدها .

(١٢٦) د. هشام جعيط . تعقيب ص١٢٧ من كتاب :"القومية العربية والإسلام" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط١ ، ١٩٨١م

(١٢٧) د. وميض نظمي . الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية ، ص٥٧ .

(١٢٨) د. أحمد كمال أبو المجد نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام ، ضمن كتاب "القومية العربية والإسلام" ص٥٢٩

(١٢٩) ساطع الحصري . العروبة أولا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٢ سنة ١٩٨٥م ، ص١٢٨ .

(١٣٠) جوزيف مغيزل . العروبة والعلمانية ، دار النهار ، بيروت سنة ١٩٨٠م ، ص٢١ . وراجع في حماس العروبيين للعلمانية ، وحميتهم لها ، ودفاعهم عنها ،المناقشات حول البحث السابق للدكتور أحمد كمال أبو المجد ، ضمن كتاب "القومية العربية والإسلام" من ص٥٤١ : ص٥٧٢ .

(١٣١) جوزيف مغيزل ، القومية العربية والإسلام ، ص٥٦٠ .

(١٣٢) ، (١٣٣) د. سمير أمين . الأمة العربية ، مكتبة مدبولي القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ هـ : سنة ١٩٨٨م، ص٢٤٨

(١٣٤) انظر د. حسن حنفي . القومية العربية والإسلام ، ص١٩٨ وص١٩٩ .

(١٣٥) انظر مثلا : د. أحمد كمال أبو المجد ، نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام . ضمن كتاب :القومية العربية والإسلام" من ص٥٢٩ : ص٥٣٢

(١٣٦) ساطع الحصري . العروبة اولا ، ص١٣٠

(١٣٧)حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، ص٣٥ . وراجع في ذلك كتاب " اللغة العربية والوعي القومي " بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٨٦م.

(١٣٨) د.محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية ،

بيروت ، الطبعة الرابعة ، مارس سنة ١٩٩٢م ، ص١٠٨ ، ص١٠٩ .

(١٣٩) انظر : بكر بن عبد الله أبو زيد . تغريب الألقاب العلمية ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ، الرياض ، ١٤١٦هـ ، ص٢٩ .

(١٤٠) د. حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، ص٣٦ .

(١٤١) د. محمد أحمد خلف الله . التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة ـ القومية ـ الوطنية ـ الدولة ـ والعلاقة فيما بينها ، ضمن كتاب : "القومية العربية والإسلام" ص١٩ ، ص٢٠ .

(١٤٢) وردت هذه الآراء لطه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر ، مطبعة المعارف ، مصر سنة ١٩٣٨ .

(١٤٣) ساطع الحصري . أحاديث في التربية والاجتماع مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٨٥م ، ص٢٦٦ .

(١٤٤)انظر : د. محمد عابد الجابري . الخطاب العربي المعاصر . دراسة تحليلية نقدية ، ص١١٠ .

(١٤٥) ساطع الحصري . ما هي القومية ؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات ، بيروت ، دار العلم للملايين ، سنة ١٩٥٩ ، صـ ٢٥٢ .وانظر له كذلك : دفاع عن العروبة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٥م ، ص٩٥ .

(١٤٦) د. محمد عابد الجابري . السابق ، ص١٠٩ .

(١٤٧) ساطع الحصري . العروبة أولا ، ص١٣٠ .

(١٤٨) انظر : د. عبد العزيز الدوري. الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب ، ضمن كتاب "القومية والإسلام" ، ص٦٥ .

(١٤٩) د. محمد عابد الجابري الخطاب العربي المعاصر ، ص١٠٩ .

(١٥٠) انظر : خلدون ساطع الحصري . تعقيب على بحث د. عبد القادر زبادية في كتاب "القومية العربية والإسلام" ص١٢١ .

(١٥١) انظر : د. حسن حنفي ، مناقشة لبحث الدكتور عبد العزيز الدوري "الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب" ، السابق ص١٠٠ .

(١٥٢) د. حليم بركات ، المجتمع العربي المعاصر ، ص٣٦ .

(١٥٣) ،(١٥٤) ، (١٥٥) ، أديب إسحاق . الدرر ، جمعها جرجس ميخائيل غاس ، مطبعة المحروسة ، الإسكندرية ، سنة ١٨٨٦م ، ص٥٣ . نقلا عن: الدكتور نبيل عبد الجبار .المشاريع الوحدوية التي شهدها المشرق العربي خلال القرن التاسع عشر ، ضمن كتاب:"مكانة العقل في الفكر العربي" ، ص٢٢٣ .

(١٥٦) ساطع الحصري . دفاع عن العروبة ، ص٩٦ .

(١٥٧) انظر : د. هشام جعيط . تعقيب على بحث الدكتور عبد القادر زبادية ، في كتاب: "القومية العربية والإسلام" ، ص١٢٣ وص١٢٤ .

(١٥٨) مقدمة كتاب : "الإسلام بين الشرق والغرب" لعلي عزت بيجوفيتش ، ترجمة محمد يوسف عدس ، مؤسسة بافاريا ، الكويت ، سنة ١٩٩٤م ، ص٢٠.

(١٥٩) ، (١٦٠) Ilhan Arsel, *Arap Milliyetciligi ve Turkler* (Ankara 1979) sh. 416

نقلا عن الدكتور إبراهيم الداقوقي ، صورة العرب لدى الأتراك ، ص٤١٧.

(١٦١) د. الداقوقي . السابق ، ص١٩٦ .

(١٦٢) ـ عبد القادر زبادية . دور الإسلام والعربية لغة وثقافة في تكوين مقومات القومية العربية وفي بعث الوعي القومي العربي ، ضمن كتاب "القومية العربية والإسلام" ص١١٢ .

(١٦٣) نقلاً عن : د. عبد الرحمن الطريري . العقل العربي وإعادة التشكيل ، كتاب :"الأمة" ، قطر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٣م ، ص٥٧ .

(١٦٤) صموئيل أتينجر . اليهود في البلدان الإسلامية ، ص٣٢٧ و ص٣٨٩ .

(١٦٥) د. عبد القادر زبادية . دور الإسلام والعربية ، ص١١٤

(١٦٦) د. توفيق الطويل الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية ، ص٨٥.

(١٦٧) AlbertHubib Hourani, Arabic Thought in The liberal Age, 1798-1939 (London oxford unirersity press. Royal institute of international Affairs, 1962), p. 26. وانظر : د. وميض نظمي ، الجذر والسياسة ، ص٩٥ .

(١٦٨) مذكرة فيصل إلى مؤتمر الصلح بباريس ٢٩ / ١٠ / ١٩٢٠م ، نقلاً عن : د. وميض نظمي ، الجذور السياسية، ص٥٩

(١٦٩) د. عبد القادر ربادية . دور الإسلام والعربية ، ص١١٢ .

(١٧٠) انظر : د. زاهية قدورة . الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٨هـ : ١٩٩٨م ، من ص٩ إلى ص١٦

(١٧١) انظر : د. رشدي فكار النزعات الفكرية الإقليمية والإثنية (العرقية) والطائفية في العالم العربي المعاصر ، ص٣٧٤

(١٧٢) انظر د سعد الدين إبراهيم نحو دراسة سسيولوجية للوحدة الأقليات في العالم العربي ، قضايا عربية ، السنة ٣ ، الأعداد من ١ ٦ ، فبراير - يوليو ١٩٧٦م ، من ص٥ : ص٢٤. وراجع: د. حليم بركات ، المجتمع العربي المعاصر ، ص٣٥

(١٧٣) انظر . د. عبد الوهاب أحمد عبد الرحمن تاريخ العرب الحديث ، دار القلم ، دبي ط٢ ، سنة ١٩٨٧ ، ص٣٥٤

(١٧٤) ، (١٧٥) S. Lavan. Four Christian Arab Nationalists : A Comparative study – The Muslim world. 1967. vol .57, No. 2,P.123

(١٧٦) أليكسي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص٢١٦ ، ص٢١٧

(١٧٧) ، (١٧٨) د. سليمان الخازن . يوسف كرم بك في المنفى ، بيروت ، سنة ١٩٥٠م ص٣٤٦

وقارن : فؤاد صروف ونبيه أمين فارس ، الجامعة الأمريكية في بيروت ، هيئة الدراسات

العربية ، الفكر العربي في مائة سنة ، بيروت ١٩٦٧ ، ص٥٩ وما بعدها .

وأيضاً . ، الجذر السياسية ، ص٦٠ .

(١٧٩)نقلا عن : محمد رفعت . التوجيه السياسي للفكرة العربية ، ص١٢.

(١٨٠) انظر :السابق ص١٢ .

(١٨١) نقلاً عن السابق ص٣٤٦ .

المادة غير العربية

* ❋ البحث
* ❋ المقال النقدى

ملخص

التدخين والصدر

د. السيد سالم *

د. أيمن سالم *

منذ أكثر من قرن ومع رحلة اكتشاف الأوروبيين للقارة الأمريكية وجد المكتشفون الأهالى المحليين يستنشقون دخان نبات التبغ فى حلقات مفتوحة وعامة بعد حريق أعشاب شجيرات التبغ الجافة... و تطور استخدامه ليصبح تدخينه فرديًا عن طريق غليون طويل، وانتقلت العادة إلى أوروبا، وكانت مقصورة على طبقة النبلاء كمظهر ارستقراطى لطبقات المجتمع العليا، وسرعان ما انتشر على هيئة الفافة التبغ المعروفة باسم السيجارة دون إدراك لمصادر التدخين التى لم تعرف إلا منذ حوالى نصف قرن. وكانت معظم الأبحاث مستوردة وتنطبق على تدخين السجائر.... وبالرغم من أن التدخين يضر بجميع أعضاء خلايا الجسم إلا أن هذه العجالة تركز على الأضرار التى تصيب الجهاز التنفسى بحكم تخصص المؤلفين. وتبدأ الأضرار بالنزلات الشعبية المزمنة التى سرعان ما تتحول إلى الحساسية الربوية لتصبح نزله شعبية ربوية قرحة أهم أعراضها السعال والبصاق مع أنزمات حادة من ضيق التنفس وتزييق الصدر وتمتد الأمور إلى حدوث انتفاخ الرئتين وهى مكونات مرض السدة الرئرية الزمن ويصبح ضيق النفس دائما ومع أقل مجهود وقد يصل إلى هبوط فى الجانب الأيمن من القلب أو هبوط وظيفى فى الجهاز التنفسى مع زرقة الجسم نقله الأوكسجين فى الدم وأحيانا ورم فى القدمين لضعف الدورة الدموية... ولعل أخطر المضاعفات هو حدوث سرطا تنهدئه كورم خبيث وكلها أمراض تشكل خطورة على الحياة ... ومن الأنماط المحلية مثل الشيشة والجوزة قد تنتقل العدوى بالدرن أو السل الرئوى بين المدخنين.... والتدخين السلبى يحدث نفس الأداف ولوبدرجة أقل. والإقلاع يتم بالإرادة والاقتناع لتتخلص من هذا الداء الوبيل.

---

* أستاذ بقسم الصدر. كلية طب القصر العينى - جامعة القاهرة

* أستاذ مساعد بقسم الصدر كلية طب القصر العينى - جامعة القاهرة.

15) Salem, ES, Shonoda E.H and Eid KE, (1982) · The smoking pattern among the medical profession in Egypt with special reference to chest specialists. Egypt .J. Chest Dis .& Tuberc. 25(2) 145-152

16) Salem .E.S. and Abdel -Latif E.A.A (1974) : Physical and pysiologic studies on the aetiogenesis of chronic airways obstruction in Goza smokers Egypt J. Chest Dis. & Tuberc . 17: (1) : 1-10 .

17) Salem E,EL –Zahaby , M and Shahine M. I (1985) : Smoking habits among some. Egypt university students . Egypt .J. Chest Dis.& Tuberc 30 (2) 167-192 .

18) Salem E.S,EL –Sorougi M.K .Sharaf ELL-Din M and Ali

A . (1986) Small airways Fuuction among Goza versus cigarette smoker. Egypt j . Chest Dis .& Tuberc . 32 (2) 11-36

19) Salem, E.S., Shallouf Meserga S. M and Nosir MI (1989); Estimation of carboxy hemoglobin levels in some Egyptian cigarette and Goza smokers .

20) Sander dp, Everson RB, Wilcox AJ(1985) : Passive smoking in adulthood and cancer risk .A'm.L.Epidiol. 121 37-48.

21) Shephard ,R.J., Ponsford, E.. Basu, P.K.La Barre (1996): Reaction to passive cigarette smoke exposure. Respiratory Disease Association ,Willwdale . Ont. Canada.

22) Stepany. R. (1980): Smoking behaviour . A psychology of the cigarett habit.Br. J. Dis. Chest.74: 325-344.

REFERENCES.

1) Abdel –hakim, m(1979) : smoking and chest diseases . Egypt .j.of Chest Dis. and Ttuberc .22 (2) 105-107.
2) Doll R and Detro,R (1976) : Mortality in relation to smoking.10 years obervation on British Doctors . Brit. Med j .2,1525.
3) El- Zahaby M.M (1981) : Pulmonary manifestation of passiv smokers.M .D Thesis Chest Diseases and Tuberc. Cairo University
4) Fiore MC Jorenby DE and Baker T.B (1992) : Tobacco dependence and the nicotine patch. Clinical guidelines for effective use. JAMA 268: 2687-94.
5) Galal A., Youssef A., and Salem E.S (1973): Nicotine level in relation to pulmonary manifestations of goza and cigarette smoking .Egypt.J. Chest.Dis..Tuberc. 16(2) 141-156
6) Miller,F., Freeman,W.J.,Stedman , R.J.(1988): Effect of additives on the combustion temperature of cigarettes. Beitr. Tabak forsch,4 ,269-74.
7) Omer s(1989) : The economic concequences of smoking in Egypt ,Cancer Institute Cairo University
8) Omar S. and Sadek I (1995) : Smoking profile ; A study of a developing country (Egypt) as an example. Tobacco and health. pp705-710.edited by karen Salama.Pleum Press.New York.
9) Royal College Physician of London (1977) :Smoking or Health? Pitman medical , London.
10) Salem AE (1996) :International Union Against Tuberculosis and Lung Diseases. International Congress,Paris.
11) Salem. AE (1997): Current anti-Tobacco Activities in Egypt .Egypt j.chest dis . & Tuberc . vo146(1) 121-129
12) Salem,E.S., (1973),Goza versus cigarette Smoking among patients with pulmonary diseas I ,Egypt .j.chest Dise & Tub.,16: 121-139.
13) Salem ES (1979) :Goza versus cigarette smoking among patients with pulmonary diseases II . Egypt. J.Chest Dis and Tuberc . 22: 121-128.
14) Salem E.S (1979) : Smoking and Chest .j.Egypt .Med.Assoc, 22: 286-306.

"would lead us to raise the motto for the antismoking campain according to the 'more or less " rule, namely ' more to quit& less to start" that will not only attend to more smokers whom we urge to stop and try to convince less people to start smoking or even not to start at all. Anyway if you are already a smoker, try to quit now. Again from the beginning, if you are a non-smoker please do not start smoking . Smokers who like to stop can be helped by medications but the first& last hopes lie in the smokers desire & will, that will acount for the success.. So the message here is not to start smoking

Instead of starting & then fetching & for quiting fighting against an established habituation , dependance or even addiction which may be attached to smoking .To cut a long story short, we hope that in the first &last it is your desire& will, realy poon smoker, that would account for the success . let us pray our hopes come true.

wrappings of cigarettes and or the tobacco being mixed in the 'Maessel"with added molasses which would lower that temperature; carcinogens are being produced at higher degrees of ignition temperatures of the tobacco . anther explanation is a better effeciency of the water filter in "Goza" smoking than the cellulose acetate filter in cigarette smoking , hence less carcinogens would go into the chest . Any way this finding in no invitation to smoke "Goza" as the most serious hazard among "Goza" smokers is COPD. , including chronic bronchitis & emphysema, with very obstinate complications both on the respiratory & cardiac systems. This disease, COPD, is much more severe in "Goza" smokers than in cigarrette smokers , with a more rapid & profound course towards the deadly fate. Thus respiratoy disease is much more annoying in "Goza" smokers than in cigarrette smokers, with more profound & pronounced symptoms, specialy breathlessness & rapid course. It is even more prevalent among Goza smokers than cigarrette smokers as far as incidence is concerned. This may be due to the long & large dead space that the smoke sublimate has to persue to reach the smokers , lungs thus exerting more breathing effort to overcome the possible resistance .Such effort & resistance is not needed in cigarette smokers . The smoke sublimate in "Maesell" is more irritant than that of cigarrettes ,because of the presence of a burning charcoal for ignition & the added molasses or fruit juice would increase the noxious elements in the sublimate ending in more severe **airways obstruction** [16,18].

In conclusion all forms of smoking are hazardous both to the active smoker and also to the passive smoker who suffers the same hazards, though to a lesser extent . all other parts of the body do suffer from smoking but this is beyond the domain of this communication . The financial burden of smoking is self-evident. This would have been utilized in better issues that are more benificial to the whole family set-up. One last word about the outcome of such hazards is the saying of **"prophylaxis is better than treatment"** or even "prophylxis would obviate the need for treament [11]

mates. Hence it is our right as non-smokers to breathe clean air, not vitiated by the notrious sequelae of smoking. All concerned bodies are working by now in the domain of antismoking campins. All what has been mentioned about the production of clean cigarette smoking is falacious.

There is no clean cigarette, whatever claims are mentioned by those indulged in smoking business. The best clean cigrette is the non-smoked cigaratte. That is why smoking , by now , should be prohibited due to its dealy hazards. Other patterns of smoking e.g. pipe & cigar produce practicaly the same hazards, though to a lesser extent ,but the risk is always there.

A last issue is about the local smoking patterns, "Goza" "Shisha" which utilize the huble-buble phenomenon where smoke sublimates pass through a water receptacle before being inhaled into the chest. They are responsible for another, rather- serious hazard, not mentioned with other modes of smoking, namely **pulmonary tuberculosis** [1,9]. There are a reliable number of scientific research erupting from our part of the world& already published [1,12,13,14] , to render it a definite fact. The mass use of one "Goza" in an unwholsome atmosphere ,with low apprehension of chest symptoms among consumers , is one of the best ways to spread tuberculosis among them through cross- infection . They consider cough & expectoation a normal abnormality in smokers & even call it "smokers cough".

"Smokers cough" is not a diagnosis ,but should be traced to its etiology , why this smoker is having cough? & that then would be the diagnosis e.g. the smoker is coughing because he is having COPD or bronchial carcinama, or because smoking is masking an important disease like tuberculosis & hence the smoker is coughing

Other difference between "Goza" smoking & cigarette smoking , is the less incidence of bronchial carcinoma among Goza smokers, probably due to less total tobacco consumption or lower ignition temperaure of the tobacco(Maessel) used in "Goza" than that in the cigarettes . The paper

overcome this lung resistance & hence enlarges, the condition is called **cor-pulmonale** [1,9] & eventualy it fails, leading to **heart failure,** [1,9] another complication that endangers the life of COPD patients, resulting from the hazardous habit of smoking !! So again, how silly & dangerous to smoke !! another most important complication of smoking is malignancy & in particular **bronchial carcinoma**[1,9] a very deadly fatal disease that affects mostly smokers & is rarely encountered in non- smokers. This is becouse the smoke sublimates of tobacco contain thousands of deleterious chemicals , of which about 40 pro-carcinogens or even carcinogenic agents. They collect over the years in the bronchi, irritating their cells which go astray & start to respond vigorously by new abberrant type of cells initiating a malignant process, as an end result leading to the occurrence of bronchial carcinoma, which would spread to other parts of the body producing secondaries , every where in the body & the sad miserable end of life is awaiting the smoker . So how silly & dangerous is to smoke!! Bronchogenic carcinoma in its early stages may be asymptomatic & has to be diagnosed by investigations like periodic x ray of the chest, cytoly of the sputum & possibly bronchial lavage. Sometimes tumor markeres estimation may be helpful in this respect & of course all these items are the responsilblity of the treating doctor. Once bronchial carcinoma produces symptoms, or any chest manifestations. Chet specialists[15,17] have adictum that sqys : any elderly smoker with any chest trouble. For more than 2 weeks, not responding adequetely to proper treatment should be investigated for the possibility of bonchial carcinoma, until otherwise proved, Fetching for an early detection of the serious disease. hoping for its proper management by surgieal resection in the operable cases or chemo& radio- therapy in the inoperable cases with a rather gloomy outcome or prognosis. Again how silly & dangerous is to smoke passive smokers do suffer, though to a lesser extent, from the same hazards of smoking .Passive smokers are non-smokers who are obliged to be in the vicinity of smokers e.g. work or home

difficult to obtain. Hence how silly it would be to smoke !!!! it might cost the patient his life, during an attack of bronchial asthma perse, & in any case leads to serious sequelae namely emphysema, in which the small units in the lungs , called the alveoli, lose their elastic characters &can no more responed properly to the stages of breathing, namely inspration to get the clean air inside the lungs & expiration to get rid of the vitated air out of the lungs. The affection is more marked during expiration & hence the volume of air remaining in the lungs is progressively increasing as the amount of air getting out is less than the amount getting in . this hyper –volumia is called **emphysema** [1,9] & denotes a disease process which is irreversible & the condition becomes progressively worse, because there is no adequete room for clean air to enter & the patient becomes suffocated from the progressive dyspnoea & the lack of oxygenation by the vital element in the air , namely oxygen. And there is also accummelation of carbon dioxide, the gas that has to be got rid of to the outside & is more&more retained in the lungs, hence the patient becomes hypoxic & hyper-capnic,[19] as a scientific expression of the above mentioned hazards. He becomes blue in colour , or cyanosed . His organs , specialy the brain become unable to do their jobs as they do not get enough oxygen & he is mentioned to have **respiratory failure**[1,9]. In fact every cell in the body, not only the organs , grossly, would thus suffer & a very distressing termination of life itself is the expected end . W hy? Because the victim was a smoker, suffering originaly from **chronic obstructive lung disease , C.O.P.D.** [1,9] as a medical term which encludes both chronic bronchitis & emphysema , already mentioned. COPD does also over- burden the right side of the heart , the right ventricle in particular, which is responsible to push the venous blood coming from the various parts of the body , into the lung where it is puified during respiration, where-by it would go back to the left side of the heart to be distributed to all organs as pure oxygynated blood . When COPD occurs the lung resist the reception of the venous blood & the right ventricle exerts more effort to

speak about the health hazards of smoking , now being established scientific facts. A huge amount of scientific references, is available on cigarette smoking & its hazards on various body organs: but this commnication, will foccus on the chest, because firstly it is the main domain of the authors & secondly it is the most comonly affected by the health hazards of smoking. Less attension is given to cigar & pipe whose effects hit mostly the upper respitory tract& later procede inside the chest in the lower respiratory tract. It begins by being acute meaning short-lived for days, but soon becomes chronic, meaning long-lived, for months &years : **Chronic bronchitis** , [1,9] meaning inflamation of the bronchi, by definition is having a long duration of at least 3 months for 2 years, where the patient is having cough, mucoid or mucopurulent sputum in absence of other causes of cough & expectoration . Among the many of chronic bronchitis, smoking is heading the list . Microbal infection, is predipoed to by smoking . Chronic bronchitis is just a starting point to other more serious chest ailments. It may pass to, or is associated with, spasm or narrowing of the bronchi, whereby the patient complains of attacks of dyspnoea & wheezing, besides the cough & expectoration in simple chronic bronchitis & is then called **Chronic asthmatic bronchitis**.[1,9] The asthmatic attacks are definitely very troubling &need prompt & energetic treatment, most important among its items is to stop smoking or else it would never be cured. Needless to say it would have been better to be avoided ,by not starting such smoking habit, from the beginning . **Bronhial asthma**,[1,9] could be initiated by smoking , even without prior chronic bronchitis. The condition is then allergy to smoke sublimates & is atopic in its background. Such hyper-sensitive patients may be even affected merely by **passive smoking** [3,20,21] by beging in the vicinity of active smokers, without begin smokers themselves. During an asthma crisis, the patient is fighting for his breath & is eventualy unable to breathe air , the most inexpensive element in nature, as it is avaible all around us, free of charge & is then rendered to be the most expensive &even

"Shisha" can shill used for the consumption of "Maessel" also . Local smoking patterns, essentialy practiced in Egypt, are also prevalent in other Middle East & Arab countries . they carry different names e.g. in Egypt we have the "Goza" "Boory" & "Shisha". In Syria, Lebanon & Turkey they call it "Narguila"or"Arguila" . In Yemen they call it "Madaa", the most common used name is "Shisha or Narguila" among the higher strata of the consumers & "Goza" among lower strata which, of course, are the main bulk of consumers . they all, however carry the same smoking principles by burning the tobacco " Maessel" iemolased tobacco and or "Jorak" iefruit-juiced tobacco [6] & passing the smoke sublimates through a water receptacle, acting as a filter before begin inhaled in the lungs of the consumer. A burning small piece of charcoal, is used for ignition. The water receptacle is either, metal in "Goza" &"Boory" or glass in "Shisha" &"Narguila" . The tubing & mouth piece is either vaculated bamboo stick in "Goza" or rubber in "Shisa" & "Narguila" . Also its volume differs from ½ liter in "Goza" &"Boory" to 2 liters in "Shisha" or "Narguila". They all, however,utilise the hubble - bubble phenomenon : the "Goza" is made of metal &a vacculated bamboo stick with a volume of ½ liter & conumes "Measell, " while Shisha, or Narguila is having a glass receptacle, rubber tubing with a volume up to 2 liters & consumes "Jurak" or "Maessel" . The "Boory" stands in between. In mass use, the "Goza" is handed as a wbole between consumers, while the other appliances have a stand in the middle of the place & the rubber tubing with the mouth piece passes between the consumers. Cigaretes, cigar or pipe smoking is self-evident in its technique.

Among foreign literature, most of the investigations relating to the health hazards of smoking are directed towards cigarrette smoking ,[2,4,6,9] with less attension to cigar or pipe. The research conducted on "Goza" or "Shisha" is erupting from our part of the world , among which Egypt is leading.[1,5,10,11,13,17,18,19] The senior author of this communication pioneered these studies, more than a qnarter of a century ago [12,16] this leads us to

effect of rain, would grow again in the new site. Hence they naturaly need sun , wind & rain to grow.

This natural cycle is now being simulated in its cultivation, in many parts of the world, of which two are more reputed namely turkey in the middle east & virginia in the USA. These two sites, among others, are the main source of famous tobacco cultivation, Eventualy their economy depends, in the large, on this product & they stand rather firmly against the current desperate trials to combat smoking !!!!, In Egypt old trials to cultivate tobacco were done , but a rather firm decrete from higher responsible Authorities (EL BAB EL AALI), then,aborted the trials, possibly not to compete with Turkey which was then having a domainiring influence on the prevailing local Egyptian authorities. But , although tobacco is not cultivated in Egypt , its industry & trade are still a flourishing business in our country [7] !!!! the tobacco business world- wide , is domineered by at least four international companies , besides many local smaller ones , some of which are satellites or branches of the giant multinational !! bodies, having their head quarters, in afluent authroritative countries . the USA naturaly is taking the lead , inspite of very ernest antismoking efforts carried out there & currently spreading all over the world . In Egypt two major local companies are indulged in the tobacco business, [7,8] besides many other less elaborate ones, who are specialy indulged in the production of the material for local smoking patterns e.g. molassed tobacco or "Maessel" on their way for evolution !!!!, for poosibly better flavour !!!! they are currently producing other fruit-juiced tobacco e.g. apple, besides the more popoular"black-honey"or "maessel". This new product is directed to the higher strata of the Egyptian community, while the traditional is still popular among the average & below average social strata. The "maessel" is smoked through the "Goza" .& [12,13] the fruit Juiced tobacco is consumed through the "Shisha" as a more elegant vehicle for its smoking, althonph the

SMOKERS AND THEIR LUNGS

By
Prof. El Sayed Salem , M.D. , FCCP,
and ass. Prof. **Ayman Salem** ,m.d.,fccp.
Chest Department, Kasr El Eini Faculty of Medicine,
Cairo University

That smoking affects the chest is an established fact[1,2,8,9,14] this is the objective of the present communication. Smoking started about two centuries ago,when the Europians discovered America. There , they found a plant, tobacco,which on burning produced smoke sublimates. The local inhabitants, then, used to inhale such sublimates with the smoke issued from setting fires, for different reasons, in the dried grass, but were unaware of its medical' properties . They used to do this in groups, without any vehicle for its inhalation. The foreign Europeans discovered that it could be smoked individualy & used a rather long pipe for this purpose. They used it as pass-time amusement with a rather elegant attitude. ! Hence it became prevalent in the higher strata of their society. Soon it became a habit[22] The habit was followed , in many instances , by dependence , starting by a close association : The consumer depends on its use during carrying out certain responsilities e.g. reading, writing & sometimes even defecation : now we know that it can be addictive. [22] Nicotine, the main ingredient of tobacco, pharmacologicaly causes ADDICTION. Other additives to tobacco e.g. cannabis (Hasheesh) is definitely addictive.

After this rather short introductory historical review we pass to tobocco itself. It is a plant that used to grow spontaneously in Latin America, perpetuated by the dryness of the plant, by the sun, & dispersion of the seeds in,the air, by the wind whereby it drops again to the soil & through the

ملخص

ديناميكية السيبرنتيكا وتوقعات المستقبل

د. أمينة حسن *

إن هيمنة الشبكات الإلكترونية، الإنترنت وغيرها، آخذة فى الانتشار فى عصرنا هذا. حديثا، قام تقرير معد من معهد هارفارد للتنمية بمناسبة المؤتمر الاقتصادى العالمى فى دافوس بإبراز النقط الضعيفة للاقتصاد المصرى. فإلى جانب التكلفة الباهظة للأعمال، فإن وسائل النقل والمصروفات الخاصة بها والتخلف فى تكنولوجيا المعلومات يشكل عائقًا للاندماج فى الأسواق العالمية ويعرقل التصدير لذا يجب إيلاء الاستخدام المناسب للشبكات الإلكترونية الاهتمام والأولوية

فلقد أصبح من الصعب الدفع بالتنمية وتنشيط التنسيق بين الأعمال دون اللجوء لهذه الشبكات. من هنا يأتى اهتمامنا بدراسة كيف يمكن أن يكون لهذه الشبكات مثل هذا التأثير؟

فى مقدمة بحثنا نقوم بعمل ملخص مؤجز لتاريخ الاتصال الالكترونى المعروف عالميًا باسم السيبرنتيكا. كذلك نعرف بخصائص وسيلة الإعلام الجديدة لكى يألف القارىء طبيعتها الديناميكية واستخدامها. فى البداية كان الإنترنت شبكة الشبكات التى تحولت من مجرد أداة للبحث إلى بث المعلومات فى كافة المجالات على مستوى عالمى. فيما بعد تطورت الشبكات التى تربط بين الاتصالات الخاصة إلى جانب تيسير استخدام الإنترنت. باستخدام الشبكات أصبح من الممكن تكوين جماعات. فالجماعات التى تبث المعلومات عن أنشطتها تحصل على آراء الأخرين فى موضوع يهمها بواسطة المراسلات الإلكترونية. وهى بهذه الطريقة تكون شركاء جددا وتتوسع بانضمام جماعات أخرى إليها.

فى دراستنا نستعين بالمقارنة بين أمثلة مستقاة من مصر والولايات المتحدة الأمريكية حول استخدام المراسلات السياسية والجماعات التقليدية والعلمية والتقدمية للشبكات، الأمر الذى يعبر عن تقديرها للديناميكية التفاعلية للسيبرنتيكا. وينعكس هذا التقدير على دور الشبكات فى إعادة هيكلة الأنشطة والأعمال المتنوعة. ومن ثم تقوم دراستنا برصد السياسات والموارد التى تهيىء لمثل هذا الدور.

قد تكون الموازاة بين مصر والولايات المتحدة الأمريكية غير مناسبة، لكن الدراسات الحديثة والواقعية للتحركات الديناميكية التى تهيئها السيبرنتيكا ضيئلة جدًا، ليس فى العالم العربى فحسب بل أيضًا فى أوروبا حيث استخدام الشبكات مازال محدودًا لذا وجدنا أنه من المهم أن نقيم تأثير هذا النوع الجديد من المعاملات والعلاقات الاجتماعية فى مصر حيث تشكل نسبة محدودة (أقل من ١٪ من الشعب يستخدم الشبكات)، وفى الولايات المتحدة حيث توطدت نظرًا لأنها هى التى ابتكرت التكنولوجيا الحديثة للمعلومات

---

* صحفية بالأهرام إبدو، وباحثة فى المركز الفرنسى للدراسات الاقتصادية والقانونية (CEDEJ)

Bibliographie

ALLEAU (Raymond), 1989, "la Tradition ".in *Encyclopedia Universalis*, tome 22.

Couchot (Edmond), 1985, " A la recherche du temps réel ", *in traverses* n°35, 1985.

Entretiens avec Fawzi El Refaï, directeur de l'Office des Brevets d'Invention; et Hicham Al Dib, Conseiller technique, á l'Academie de la Recherche Scientifique, le 20 février 1999.

Interview de Jeffry Sachs, 1999, " La Crise Financiére va se répéter ",-*in Al Ahram Hebdo,* n°231, 10-16 février, p.9.

Kirby' (Michael), " Bioéthique: Dilemme autour des génes", *in Sources UNESCO,* n°107, décembre.

Lévy (Pierre), 1994, l'intelligence collective, pour une Anthropologie du cyberespace, Paris, *La découverte.*

Lohisse (Jean *Les systémes de communication*, Paris, Armand colin.

Morin (Edgar), 1962, *L'esprit du Temps.* Paris Grasset, repris sous le titre Névrose et augmenté de *Nécrose,* 1975, Paris, Grassel.

Morin (Edgar), 1977, *la Méthode. l. La Nature de la Nature*, Paris, seuil.

Nabil (ali), 1994, " *Al Arab Wa Asr Al Maloumat* " (Les Arabes et l'ére de l'information), Le caire, El Cherouq.

Mostagui (Ahmad), 1998, *Asr Al Ginat Wal Electronat* (l'Ere des Gènes des Eléctrons), Le Caire, Al Nahda.

Peccoud (Daniel),1981, "la Télématique ou l'homme éclate", *in projet,* n 153.

Virilio (Paul), 1998, *La Bombe Informatique*, Paris, Galilée.

Wayne (Rash Jr.)1997, *Politics on the Nets* New York, W.H. Freeman.

monde développé. Actuellement, les chercheurs un peu partout dans le monde profitent de l'interactivité électronique qu'offre Internet dans la coordination de leurs recherches et leurs expérimentations sur les génes visant á améliorer notre systéme d'inmmunité. Le gène responsible de la maladie d'Alzheimer a pu ainsi être identifié. Un progrés a été réalise les chercheurs consacrent plus de temps á leurs travaux qu' á la course aux brevets d'invention. Ahmad Mostaguir ense que si Internet appartenait á l'époque de Darwin et de Newton qui ingorait chacun l'existence et les recherches de l'autre, le monde aurait évolué différemment.

Conclusion :

L'qppréciation d'une communication rapide, peu coûteuse et efficace entre des groupes partageant les mêmes objectifs fera ressortir l'importance et la variété des usages faits des réseaux et favorisera leur expansion. Plus les réseaux pénétront dans les pratiques, plus leur acceptation comme une forme de communication se propagera. Un plus grand nomber de gens sera à même de participer. A long treme, la diffusion de la base de la démocratie sera un effet directement induit de l'ouverture des communications électroniques á la livraison de services et á la reception et l'échange des opinions. En d'autres termes, les réseaux aideront les populations á prendre activement un rôle dans leurs gouvernements et c'est ainsi que peut fonctionner la démocratie.Ce ne sont lá encore que les hypothéses. Il faudrait suivre les mobilités dynamiques pour voir comment elles peuvent être confirmées.

l'organisation de ses travaux et non dans la constitution de nouveaux partenaires. En conséquence, il n'a créé une page ou un site Web. Son objectif était d'interagir avec ses members et non de communiquer avec d'autres groupes.

L'ajustement de l'usage des réseaux á la finalité du groupe a fait aboutir ses efforts. Cet exemple montre qu' un groupe informel qui ne pouvait exister autrement que virtuellement á travers le réseau était capable de travailler efficacement et d'obtenir des résultats Le plus intéressant est que les membres du gouvernement ne réalisaient pas que le document de présentation du projet était le fruit d'un long processus d' organisation des informations avec le nouveau medium. Lequel processu était une expérimentation de l'organisation d'une action politiquement orientée avec l'utlisation des réseaux. Les représentants du gouvermement pensaient que le groupe était juste organisé d'une maniére non traditionnelle.

De groupes transnationaux comme le groupe activiste Amnesty International untilisent Internet pour rehausser les moyens taditionnels d'action politique. Amnesty envoie un e-mail á ses membres répartis dans tous les pays pour les alerter des récentes mises en captivié de prisonniers. Dans le même courrier, Amnesty leur communique les numéros de téléphone et de télécopie des organisations et des personnes auprés de qui il leur demande d'agir ou d'écrire pour dénoncer les atteintes aux Droits de l'Homme et y mettre un terme. Dans son livre qui vient de paraître, *Asr Al ginat Wal Electronat* (l'Ēre des Génes et des électrons), Ahmad Mostaguir, professeur en génétique héréditaire á I'Université du Caire, met en valeur Internet, le seul medium qui a pu intégrer toutes les données de la carte génétique humaine. Nos gènes peuvent révéler nos caractéristiques physiques, notre propension aux maladies génétiques et l'avenir de notre santé. Au départ, la majeure partie de la recherche génétique humaine (et pratiquement tous les brevets) se faisait dans une poignée de pays du

abouti grâce á sa compréhension de la spécificité du medium, d'une part, et du fonctionnement de la pression politique á Washington D.C. d'autre part.

Comprendre le medium: Le groupe a été inité á la technique de traiter les logiciels et de s'organiser avec le réseau. II a pu aini communiquer rapidement ses messages, créer un e-mail et placer ses documents sur le réseau pour coordiner les travaux de ses membres. Le groupe conduisait ses discussions avec e-mail, faisait des commentaires sur la situation et évaluait son action en s'assurant que tous ses membres y participent. Chaque membre pouvait travailler ainsi dans son domaine de spécialisation sans influencer ou gêner les autres. Les informations fournies par chacun ont été rassemblées dans un document de synthése qui a servi á la présentation et á l'appui du projet .

Accroître les ressources comme le réseau en ligne était connecté á Internet, le groupe recevait des informations de sympathisants au gouvernement qui l'alertaient de l'éventuelle rupture du financement de son projet sous l'influence d'une campagne d'opposition menée par un rival . II pouvait ainsi préparer l'action adéquate avant l'aboutissement de la campagne. Comme le groupe savait que le gouvernement n'est pas familiarisé avec l'organisation de l'action par les réseaux, il n'a donc pas utilisé la communication électronique dans ses rappports avec les membres du Congrés et de l'administration de Bush. Le medium a été utilisé, en revanche, comme un moyen de pression. Outre le probléme de l'espace, le groupe a pu traiter la question du décalage d'horaires entre les états. Vu que les événements qui peuvent avoir des incidences sur le programme de l'Espace ont lieu avant 5:00 P.M, heure locale de la cÔte Est, les membres de la cÔte ouest diposaient d' á peu pré une demi journée pour considérer un probléme émergent á la clÔture des travaux á Washington. Jis étaient en mesure d'y apporter la réponse appropriée, le lendemain, tenant compte des positions de Washington. En revanche, le groupe a utilisé le medium dans

remplir . parfaitement cette mission. Pouvoir mesurer l'appréciation de l'interaction qu'offrent les réseaux par des groupes infromds, transnationaux et autres peut accroître l'acceptation des réseaux comme une nouvelle forme de communication. Nous en donnons ici des exemples.

Un groupe informel américain composé de chercheurs, d'ingénieurs et d'avocats, qui organisait pendant des années ses travaux á travers un réseau sur un projet de construction d'un véhicule spacial peu coûteux, d'une seule étape de placement sur orbite (DC-X single – stage- to – orbit) a pu plannifier une action politique pour appuyer le projet en utilisant le réseau.

Selon Jerry pournelle, le coordinaleur du groupe, un auteur réputé de science fiction et un journaliste spécialisé dans les technologies de l'information, le groupe a utilisé un ancien réseau en ligne, BIX,produit en 1980 par Byte Magazine qui offre l'avantage d'associer les conférences privées á la messagerie électronique (e-mail) d'Internet. Les membres du groupe n'avaient ni la possibilité de se déplacer, ni le temps de rassembler les faits qui appuient l'idée que le vehicule spacial en cours de construction est á la fois non onéreux et d'usage fréquent. De plus, son lancement peut être fait par une quinzaine de personnes au lieu de vingt mille comme le cas des véhicules analogues. Le réseau BIX a satisfait le besoin du groupe de partager les discussions sur la présentation du projet, sur les documents l'appuyant et l'élaboration des plans d'action pertinents. Résultat, le groupe a pu rencontrer en 1989, le vice président Don Quayle qui présidait le Conseil National de l'Espace au moment de la direction de l'administration par George Bush. La présentation du projet fut un succés et Qualyle y a adhéré. Pendant les quatre années suivantes, le projet a évolué d'un simple concept shématisé á un programme appuyé par les forces de l'aviation américaine et le NASA. En outre, l'industriel Mc Donnel-Douglas s'est inspiré des principes du programme dans la construction d'un prototype pour la navigation spaciale. Les efforts du groupe de Jerry pournelle ont

américain. Elles n'ont commencé á pénétrer dans l'industrie et les pratiques que lorsque leur prix a baissé au point de les rendre accessible au plus grand nombre. Ce processus de diffusion de la technologie prend place actuellement avec Internet comme il l'a été avec les réseaux commerciaux en ligne. On peut espérer ainsi dépasser la limite de –10% de la population égyptiennne utilisant Internet. Mechlings considére que la diffusion des technologies de l'information instaurera un équilibre social aui atténuera l'impact de l'élite dans la production culturelle. Cela dépend á plusieurs égards, de la maniére dont les communications rapides et peu coûteuses par les réseaux seront adoptées dans les pratiques. II pense que les réseaux vont premetter aux populations de participer plus facilement á la fabrication de la pensée qui est jusqu'ici un terrain réservé á l'élite.

"Une société a besoin d'une démocratie représentative et non seulement d'un juste petit dénominateur commun de penseurs á sa tête", dit-il (wayne, 1997,p.149).

VI- Mobilités et perspectives

Les facteurs qui empêchent une mobilisation plannifiée pour l'utilisation de la nouvelle technologie des communications dans la fourniture de services et d'accés au gouvernement sont, comme on l'a souligné, le manque de compréhension et d'inténêt de la part du gouvernement de ses représentants et de la bureavcratie bureaucratie. Pour contourner la résistance á la pénétration du nouveau media dans les pratiques, il faut non seulement considérer l'opinion de ceux qui sont impliqués dans le processus politique d'qppropriqtion et de diffusion des technologies de l'information mais aussi de sensibiliser les population á l'utilité d'un tel processus. Nous pensons que les medias ont un rÔle á jouer dans l'information des citoyens sur la dynamique du nouveau medium qui va transformer leurs activités et leurs rappots aux autres. La chaîne spécialisée du groupe des satelittes Nile Sat, destinée á la vulgarisation du savoir scientifique et technique, peut

Moufid Chéhab, et a obtenu2 millions de livres égyptiennes pour financer le projet d'un fonds que gére le ministére des Affaires Etrangéres. Lequel fonds est réservé par les Conventions du GATT au financement du transfert des technologies de l'information. Un plan d'action a été mis au point pour la construction de l'infrastructure qui s'étale sur trois ans. II comprend premiérement l'acquisition du Hardware pour l'automatisation et la connexion des services á un réseau interne, la création d'un site web sur Internet. La construction d'une bibliothéque électronnique et le stocage des information sur les brevets d'invention dans des fichiers électroniques pour leur assurer la protection et la sécurité nécessaires. Est prévue également la fourniture de services par les réseaux aux particuliers et aux industriels qui sollicitent soit le dépÔt de brevets d'invention, soit des informations sur une technologie spécifique. La définition des ressources logicielles, le software approprié á ces usages intervient en deuxiéme lieu. L'ingénieur Hicham Al Dib, conseiller tedchnique du projet a soulevé le probléme de la participation du personnel. Les employés sont réticents á l'utilisation des technologies de l'information pour interagir. Le monopole de.l'information a été jusqu'ici un moyen de préserver l'emploi. Un conditionnement culturel et technique est á envisager par conséquent pour favoriser la coopération et la participation de la bureaucratie. Dans le cadre du partenariat économique entre l'Europe et les pays de la Méditerranée, il existe des accords également qui prévoient le financement du transfert des technologies de l'information pour moderniser l'industrie en Egypte.

D'autre part, un processus de régulation est en voie de s'établir. Fawzi Al Refai, le directeur de l'Office des Brevets de l'Invention a soumis un projet de loi au gouvernement sur le transfert de la propriété intellectuelle des technologies, y compris celles de l'information, passé un certain délai de diffusion. Mechlings explique que tout instrument qui a ccroît le pouvoir, y compris les réseaux, appartient au plus puissant. Des technologies telles que les ordinateurs et Internet ont été d'abord la propriété du gouvernement

s'épanouissent, éliminent les anciennes idées et imposent le changenment (waynes, 1997,p.145).

Une force telle que les capitaux à risques peut induire un changement considérable et favoriser la coopération et la participation entre la communauté de la technologie et le monde politique. Cependant, it est difficile de disposer d'un tel mode de financement dans le secteur public, même aux Etat-Unis. D'aprés Jerry Mechlings, directeur des stratégies informatiques et de télécommunications du secteur public á l'Ecole John F. Kennedy du Gouvernement attachée á l'Université Harvard á Cambridge, Massachussetts, le gouvernement fédéral tente d'obtenir d'un organisme privé d'investissements '*The Cross Agency Investment fund, la création d'un fonds pour financer* l'introduction des réseaux dans les services du gouvernement. Un fonds qui peut être amorti dans nombre d'années. Cette forme de capital á risques peut encourager les investissements dans les technologies de l'informatin et les initiatives visant á les utiliser dans la conduite des affaires du gouvernement.

Le partenariat économique, par ailleurs, peut favoriser l'allocation de ressoures á ces initiatives. Est instructif á ce sujet, l'exemple de l'office Egyptien des Brevets de l'Invention , fondé selon les critères de l'Organisation Internationale de la propriété Intellectuelle, située á Genéve, qui fait partie de l'Organisation des Nations Unies. L'objectif de l'office était de concevoir un mode d'organisation interne basé sur le modlèe des réseaux pour améliorer la qualité et la productivté de ses services afin de devenir le représentant régional de l'Organisation Internationale de propriété Intellectuelle. La réalisation d'un tel dessein implique l'acquisition de ressources suffisante poor la construction d'une infrastructure. l'Office dépend localement de l'Académie de la Recherche scientifique. Fawzi El Refaï, le directeur de l'office, a donc présenté ce projet, le ler mai 1998, au Ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche Scientifique,

La chute de la croissance contraint le gouvernement égyptien á s'intégrer davantage dans les marchés internationaux. La priorité doit donc être donnée á l'amélioration de la compétitivité des entreprises et cela passe par l'appropriation des technologies de l'information qui leur permettront d'interagir avec leurs homologues nationaux et internationaux. Quelle action politique va-t-il entreprendre dans cette perspective? La réponse n'est encore pas prête, mais le gouvernement va devoir l'élaborer s'il entend évoluer 'avec succés et efficacité. Pour mener à bien cett entreprise, les dirigeánts politiques doivent déterminer les objectifs du gouvernement et les objectifs du changement pour trouver les moyens de le réaliser. D'autre part, il convient de maximiser les ressourses pour soutenir l'ídée de l'évolution en diversifiant la particpation. Si l'on ne se pose pas la question quel type d'eEgypte veut-on construire en l'an 2025? II sera difficile de molilisende molilisen les efforts pour promouvoir l'évolution et le processus de développement.

v- processus de participation

Pour conduire un gouvernement, qui découvre á peine les vertus de la connexion aux réseaux et de la messagerie électronique, á modifier son mode d'organisation, nombre de processus sont á générer. Deux, á notre avis sont les plus importants et les plus difficiles: obtenir l'accéptation de la bureaucratie d'opérer le changement radical et pouvoir financer les nouvelles idées. Concilier ces deux processus est indispensable, II existe un probléme dont on n'informe pas assez les citoyens et qui nécessite une solution urgente: la mise de capitaux á risques dans le secteur public en analogie avec le secteur privé. Aux Etats-Unis, Bill Gates, un des grands industriels de l'informatique, a détruit IBM et créer un nouveau genre d'activités. II n'y a pas procédé en amenant les directeurs d'IBM á adopter les nouveaux modes de gestion des affaires mais en trirant profit d'un marché de capitaux qui finance les nouvelles indées pour qu'elles

meilleur partenarial entre la communauté de la technologie et la direction politique.

Beaucoup considére que la majorité des changements á produire dépend des réseaux, des communications et des technologies correspondantes qui devraient servir á améliorer la fourniture de services aux citoryens. Ils voient dans l'amélioration des systémes de livraison de services un moyen de satisfaire les contribuables qui s'impatientent de voir les évolutions seconcrétier. En Egypte, seuls les institutions et les apparelils politiques de l'état bénéficient des services du réseau privé du gouvernement en plus de la connexion qu'il leur assure á Internet. Les électeurs n'ont pas encore accés á ce service. On peut penser que les individus, hélas peu nombreux en Egypte, ayant l'accés aux services commerciaux des réseaux en ligne ou d'Internet epprécieraientm, en l'occurrence, la livraison de chéques ou autres traitements sociaux par l'Organisme Gouvernemental de la Sécurité Sociale á travers les réseaux.

IV- stratégie d'action

Il est certain que plannifier et identifier les besoins est une chose et l'utilisation des reins du gouvernment pour produire les changement est une autre chose. Le gouvernement aurait mieux á faire que d'utiliser les moyens traditionnnels d'interaction avece les électeurs,. Selon Jock Gill, un ancien employé de la Maison Blanche:

" pour qu'une évolution se produise, il faudrait élargir autant que possible l'espace d'action á cette idée pour lui assurer le plus rapide soutien possible. Limiter l'espace c'est réduire les chances de trouver une bonne stratégie d'action. Un des facteurs qui conduiront le gouvernement á adopter le nouveau media est l'importance grandissante de la compétition avec les autres économies et les autres pays, dans le contexle de la mondialistion économique."

Les réseaux offrent aux organisations la possibilité d'avoir une forme de communication intragroupes que nul autre media ne peut assurer. De toute évidence, la familiarité avec un nouveau media nécessite du temps. Les premiers bulletins d'information télévisuels étaient semblables á ceux de la radio, avec pour la seule différence la visibilité du lecteur des informations. En revanche, les communications en ligne n'impliquent pas une audience: des spectateurs et des lecteurs comme dans le cas des medias traditionnels. Le nouveau media suit un modéle de réseaux, selon Bonchek, il n'y a pas d'audience, tout le monde est participant et c'est ainsi qu'il faut considérer le nouveau media.

III- changement struturel

La pénétration de la participation, véritable dynamique de réseaux, dans les pratiques requiert une prise en charge politique, pour que le gouvernement égyptien décide de se mobiliser pour entrer dans l'âge des réseaux, beaucoup de choses sont á faire. Les membres du gouvernemnt doivent savoir un peu plus sur la nouvelle technologie qui devrait s'intégrer dans leur bureaux, améliorer les services qu'ils fournissent á leurs électeurs et conduire leurs affaires, selon les conseils du groupe de l'Institut Harvard pour le dévelopement, au dernier congrés économique mondial. Nombre de problémes demeurent donc á résoudre.

Le technologie a été largement pensée comme quelque chose qui peut automatiser ou améliorer un tout petit peu ce qui existe déjá, d'oú les limites dans la compréhension du nouveau media. Des exemples émergents du secteur privé ont montré que les gens ont bien assimilé la notion de service qu' ils ont traduit dans l'accés á celle-ci par les réseaux. Pour que de tels changemnts radicaux s'opérent, il faudrait pouvoir traiter les problémes politiques de convaincre le personnel du gouvernement, par exemple, de subir le désagrément de modiffier son mode d'organisation. L'aboutisssement d'une telle entreprise implique l'établissement d'un

groupes" *newsgroups* et les sujets organisés autour de matiéres techniques et scientifiques intéressantes qu' intégre Internet ont connu une grande popularité. De même, l'accés á nombres de services commerciaux a été ajouté á Internet, constituant ainsi un systéme mondial qui permet outre la messagerie éléctronique (e-mail) les communications entre les services.

II- Les caractéristiques de nouveau media

Dans une mesure considérable, la réussite dans l'utilisation des services en ligne ou Internet est fonction de la maniére don't on apprend á tirer au mieux profit de l'interaction avec le réseau et ses usagers. Ce qui pose probléme en partie, c'est abandonner le mode de fonctionnement traditionnel qui consiste á fournir simplement une source centrale de transmission de l' information,. En Egypte, le Conseil des Ministres est l'unique serveur officiel d'Internet á toutes les instituions, les universités et autres établissements de l'état. D'une maniére aussi institutionnelle, plus d'une soixantaine des grandes bibliothéques nationales ont été interconnectées et liées au site gouvernemental sur Internet, le 8 février 1998, á l''initiative de Suzanne Moubarak, l'épouse du président de la République Selon Mark Bonchek – un chercheur associé au projet d'infrastructure pour l'intelligence informatique du laboratoire de l'Intelligence Artifcielle de l'Institut de Technologie de Massachussettes *(Intelligent Information Infrastructure project at the Massachusetts Institute of Technology's Artificial Inteligence Laboratory),* cette méthode n'est pas particuliérement efficace. II pense que les organisations politiques doivent envisager autre chose.

"II s'agit d'un medium différent, dit-il.II vous offre l'advantage de communiquer une information spécifique, contrairement aux autres medias qui communiquent une information générale á tout public confondu. De plus, il permet une circulation de l'information dans les deux sen"s.(wayne,1997).

1- La nature dynamique du nouveau medium

Que sont-ils ces réseaux qui peuvent avoir un tel effet sur la conduite des affaires? Principalement, il s'agit d'Internet-le réseau global des réseaux – qui a évolué d'un simple instrument de recherche á un moyen international de transmission de l'information dans moins d'oue décade. Les réseaux ne se réduisent pas á Internetr. Il ya les services en ligne privés comme Compu Serve, America Online, Yahoo, trés sollicité en Egypte, et d'autres qui, en plus de leur connexion á Internet, offrent divers services où des groupes partagent les mêmes centres d'intérêts,discutent de politique et d'aspects de la vie et entreprennent, dans certains cas une véritable action politiquement orientée.

La naissance des réseaux date du milieu des années sixantes-dix. A cette époque, une nouvelle forme de communication a commencé á se répandre, actuellement nommée "cyberespace". Auparavent, il n'existait pas d'autres appellations pour désigner ce nouveau mode de communication entre les membres d'un groupe connceté á un systéme de tableaux d'affichage pour discuter de choses intéressanntes. En même temps – ARPANET – un réseau du département des projets de recherches avancés dans la défense de l'Agence Américaine ARPA,qui a débuté dans les années soixante, est devenu accessible aux chercheurs et au gouvernement. A l'origine, ARPANET était limité dans ses capacités, mais l'administration a élargi á grande échelle l'espace disponible dans les ordinateurs qu'il intégre pour permettre aux discussions informelles entre les usagers d'avoir lieu. Ces discussions organisées autour d'un sujet étaient diffusées sous forme de messages, suivis de commentaires ou de développements du message initial.

Avec le temps, d'autres gens se sont joints aux chercheurs qui utilisent ARPANET. L'usage commercial s'est répandu au point de dépasser l'usage scientifique, l'entité commerciale du réseau a pris le nom d'Internet. Les discussions informelles entre groupes rangées sous la rubrique "nouvelles de

durable. L'économie égyptienne a longtemps fonctionné en circuit fermé.et les entreprises ont de la peine à assurer leurs productivités et leurs profits. D'autre part, les échanges économiques souffrent de beaucoup d'entraves, que ce soit au niveau des douanes ou de la gestion des exportations. L'économie souffre d'une bureaucratie lourde. Pour améliorer la compétitivité des entreprises, l'Egypte doit s'ouvrir davantage sur le monde, mais le retard dans les technologies de l'information, selon le même rapport, constitue une entrave ā

L'intégration dans les march és internationaux et un blocage des exportations. Jeffery Sachs, le président de l'Institut Harvard pour le Développement a souligné que:

> "C'est un des domaines où l'Egypte est le moins avancé, si on la compare á tous les pays émergents. Les coûts de communication sont trés élevés et le Internet est cher et lent et n'est pas largment uitilisé. L'université Égyptienne est politisée et éloignée des besoins des entreprises"

(Al Ahram Hebdo, 1999)

placer l'étude du cyberespace dans un moment de transition Le passage d'une économie égyptienne en circuit fermé á la globalisation, nous est donc apparu ' opportun á ce stade préliminaire de recherche. Dans cette conjoncture, le gouvernement égyptien doit non seulement acquérir les technologies de l'information mais aussi savoir gérer la nouvelle forme de communication. Comprendre la nature du nouveau medium, indentifier les besoins des entreprises, des institutions et autres seront indispensables au gouvernment dans la détermination d'une politique d'action appropriée. Nous apportons; ici quelques détails sur l'historique des réseaux et leurs caractéristiques.

Cybevespace, dynamique et prospective

Par

Amina Hassan,

Journalistet á Al – Ahram |Hebdo

et chercheur au Centre français

Des Etudes Economiques et Juridiques (C E D E J)

Introduction

Actuellement les réseaux commencent leur é re d'ascendance au point que beaucoup d'observateurs estiment qu'il sera difficile, sinon impossible de gèrer une affaire et conduire une opèration en l'an 2000 sans les r.é seaux.

A Davos, la premiére semaine du mois de février 1999, un rapport préparé par l'Institut Harvard pour le Développement (HIID) en coordination avec le *World Economic forum* a révélé que l'Egypte a chutė de la 23éme á la 38ème place des pays les plus compètitifs sur les quelques 58 nations retenues. Ce rapport est une ètude effèctuèe par le groupe Harvard auprés des grandes entreprises et de directeurs qui ont repondu á 125 questions sur divers aspects de leurs affaires. L'Egypte est un pays oú le coût des affaires est encore trés élevé, coût des tranports, des frais portuairės. Premières victimes ce sont les exportations. Un secteur dont le dynamisme est une condition essentielle pour une croissance forte et

يطلب من :

• مركز الحضارة العربية

٤ ش العلمين - عمارات الجيزة تليفاكس : ٣٤٤٨٣٦٨

• مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ ش محمد فريد القاهرة ت : ٣٩١٤٣٣٧

• مكتبة زهراء الشرق

١٦ ش محمد فريد - القاهرة ت : ٣٩٢٩١٩٢

• مكتبة منشأة المعارف بالإسكندرية

٤٤ ش سعد زغلول تليفاكس : ٤٨٣٣٣٠٢

• مكتبة دار البشير بطنطا

٣٢ ش الجيش عمارة الشرق ت : ٣٣٠٥٥٣٨

• مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا القاهرة ت : ٣٩٠٠٨٦٨ - ٣٩١٩٣٧٧

رقم الإيداع :	٢٠٠١/١٧٥١٦٠
الترقيم الدولي :	I.S.B.N 977 - 05 - 1813 - 1

مطبعة العمرانية للأوفست
الجيزة ت : ٧٧٩٧٥٥٠

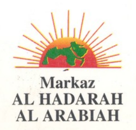
نور
لأعمال الكمبيوتر

حسن عبد الحليم
ت : ٧٤٢٠٤٧٨

FIKR WA IBDA'

- ☐ CYBERESPACE , DINMIQUE ET PROSPECTIVE
- ☐ SMOKERS AND THEIR LUNGS .

No. 10
May 2001



Markaz
AL HADARAH
AL ARABIAH